

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía III



**EL PENSAMIENTO DE BALMES: DIMENSIONES
ANTROPOLÓGICAS, SOCIOLÓGICAS Y
EDUCATIVAS.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Jesús Veganzones Rueda

Bajo la dirección de los doctor

José Luis Abellán García

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-249-5

© Jesús Veganzones Rueda, 1992

FACULTAD DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

EL PENSAMIENTO DE BALMES: DIMENSIONES
ANTROPOLOGICAS, SOCIOLOGICAS Y EDUCATIVAS.

TESIS DOCTORAL
Madrid-1992

Director de la tesis:
Dr. D. José Luis ABELLAN GARCIA
Catedrático del Departamento de Filosofía III.
Facultad de Filosofía.

Doctorando:
Jesús Véganzones Rueda.

Agradezco profundamente a cuantos profesores, amigos y compañeros, han manifestado la ayuda y el interés hacia esta investigación, y especialmente al profesor José Luis Abellán, como director de la tesis, cuya acogida y apoyo eficaz han sido fundamentales para la culminación de este trabajo.

•

I N D I C E G E N E R A L

INDICE

	Páginas
INTRODUCCION.....	14
<u>PRIMERA PARTE: BALMES Y SU TIEMPO</u>	26
CAPITULO I.- VIDA Y OBRA DE BALMES.....	27
- Ambiente familiar.....	28
- Primeros estudios.....	31
- Los estudios en la Universidad.....	33
- El contacto con la filosofía.....	36
- Vida de reflexión oculta.....	39
- Compromiso con las cuestiones sociales y políticas....	41
- Ultimos años de su vida	43
- Notas.....	45
CAPITULO II: CONTEXTO HISTORICO - POLITICO DE SU EPOCA.....	48
- Notas	61
CAPITULO III: CONTEXTO RELIGIOSO DE LA ESPAÑA DECIMONONICA.....	64
1.- La Iglesia ante los problemas sociales....	66
a) El Liberalismo francés de Lamannais y las críticas balmesianas.....	73

b) El papel de la religión en el desarrollo humano y cultural.....	79
c) Crítica de Balmes hacia el protestantismo.....	85
2.- La moral balmesiana como auxilio de la religión.....	90
Notas.....	94

CAPITULO IV: INSERCIÓN DE BALMES EN LA FILOSOFÍA CATALANA Y ESPAÑOLA: ESTADO DE LA CUESTIÓN 99

1.- Balmes en el marco de la filosofía catalana.....	102
A) La Escuela filosófica catalana.....	108
a) Antecedentes más significativos.....	108
b) Características principales y representantes más cualificados.....	112
- Martí D'Eixalá, Ramón.....	114
- Llorens i Barba, Xabier: su filosofía del sentido común y sus relaciones epistemológicas con Balmes.....	118
B) Balmes en el contexto de la tradición cultural y filosófica catalana.....	123
2.- La Filosofía de Balmes y la Filosofía Española.....	136
a) Características de la filosofía balmesiana.....	136
b) Balmes y su inserción en la filosofía española.....	144
Notas.....	153
Conclusiones de la primera parte.....	161

SEGUNDA PARTE: BALMES EN LA HISTORIA
DE LA FILOSOFIA..... 165

CAPITULO V: LA FILOSOFIA DE BALMES Y
LA FILOSOFIA DEL SENTIDO
COMUN: EL TEMA DEL HOMBRE... 166

1. Cuestiones introductorias y autores de mayor influencia..... 168
 - a) Balmes y San Agustín..... 169
 - b) Balmes y la filosofía escolástica..... 171
 - c) Balmes y Descartes..... 172
 - d) Acusaciones de fideismo y escepticismo..... 175
2. La Filosofía del Sentido Común y el P. Buffier..... 178
3. La Filosofía escocesa de Tomás Reid..... 184
 - a) El "instinto intelectual" balmesiano y la escuela escocesa..187
 - b) Sentido común y consentimiento universal: otras inter-pretaciones..... 195
- Notas..... 201

CAPITULO VI: EL HOMBRE EN LA TEORIA EPI-
STEMOLOGICA DE BALMES..... 207

1. Cuestiones introductorias: la idea de hombre en el pensa-
miento moderno..... 209
2. El hombre gnoseológico de Balmes..... 214
 - 2.1-. La certeza como centro de la filosofía balmesiana..... 215

a) Críticas a los sistemas filosóficos: el racionalismo cartesiano, el sensualismo de Condillac y el sistema kantiano.....	226
b) Solución positiva al problema epistemológico: los criterios de certeza en Balmes.....	236
- El criterio de conciencia o sentimiento íntimo.....	238
- El criterio de evidencia.....	244
- El criterio del instinto intelectual.....	253
2.2.- Necesidad de armonía de los tres criterios.....	263
3. El hombre entero y su capacidad de alcanzar la verdad.....	267
3.1.- Relación facultad-verdad: carácter optimista sobre el hombre y su armonía psicológica.....	267
3.2.- Identidad del sujeto y unidad de conciencia en la valoración del hombre completo.....	271
Notas.....	276
Conclusiones de la segunda parte.....	286

TERCERA PARTE: PENSAMIENTO SOCIOLOGICO DE BALMES..... 291

CAPITULO VII: PREOCUPACION BALMESIANA POR EL PROBLEMA SOCIAL.....	292
1.- Introducción.....	294
2.- Raíces de su preocupación sociológica: Augusto Comte....	296
3.- Metodología social.....	305
a) La Filosofía de la Historia.....	307
b) Dialéctica individuo-sociedad.....	310
Notas.....	316

CAPITULO VIII: DOCTRINAS SOCIOLOGICAS DE MAYOR INFLUENCIA EN BALMES..... 320

A) Los ideólogos de la Restauración: Bossuet, de Maistre, de Bonald.....	323
B) El positivismo de Montesquieu y Rousseau.....	327
C) El socialismo utópico.....	331
D) El liberalismo de Lamennais.....	335
E) Guizot y su interpretación histórico-cultural.....	338
Notas.....	345

CAPITULO IX: LA IDEA DE SOCIEDAD Y SUS IMPLICACIONES..... 349

1.- Introducción: compromiso con las cuestiones sociales.....	351
2.- La sociedad: distintos órdenes de hechos e ideas sociales.....	354
2.1.- Influencia de las ideas y su eficacia social.....	357
a) Las ideas y las instituciones.....	357
b) Las ideas y la civilización europea.....	360
c) Influencia de las ideas en la técnica.....	361
2.2.- El Orden Social.....	363
a) El orden moral.....	363
b) El orden material.....	366
c) El orden intelectual.....	378

Notas..... 384

Conclusiones de la tercera parte..... 388

C U A R T A P A R T E: E L I D E A L D E H O M B R E Y S O -
C I E D A D E N B A L M E S..... 392

C A P I T U L O X: H O M B R E, F A M I L I A Y S O C I E D A D:
E L E M E N T O S F U N D A M E N T A L E S
D E L A V E R D A D E R A C I V I L I -
Z A C I O N..... 393

- 1.- El hombre individual y el hombre social en el contexto
de la civilización europea..... 394
 - a) La absorción del hombre por la sociedad en la
antropología pagana..... 396
 - b) La sociabilidad del hombre y su necesidad para el
desarrollo humano..... 398
 - 2.- La familia como base de la sociedad y su prioridad al
Estado..... 401
 - 3.- El poder civil, garantía del orden y la justicia en la
sociedad..... 405
 - 4.- Los factores intelectuales, morales y materiales,
paradigma de sociedad perfecta..... 411
 - 5.- La idea de hombre en su pensamiento político-social..... 419
- Notas..... 427

CAPITULO XI: RAICES ANTROPOLOGICAS	
EN LA ESTRUCTURA DE LA	
CLASE OBRERA.....	433
1.- Contexto histórico y problemática social.....	435
2.- Las grandes desigualdades sociales, raíz profunda del problema.....	441
a) Injusta distribución de las riquezas.....	443
b) Causas de esa distribución injusta.....	447
3.- Relaciones entre las distintas clases sociales.....	456
4.- Referencias al plano de la justicia y la caridad social..	461
a) El principio de la caridad.....	461
b) La caridad, complemento de la justicia.....	464
c) Coincidencia con el pensamiento de la iglesia.....	466
5.- Soluciones al problema social obrero:	
A) Soluciones ineficaces o contraproducentes.....	470
a) El interés privado.....	471
b) La fuerza pública.....	471
c) La cuestión política.....	472
d) la colonización.....	473
e) Las doctrinas socialistas.....	473
B) Soluciones básicas y de aplicación múltiple.....	477
a) La Ley de la caridad.....	478
b) El Salario familiar.....	480
c) Las Asociaciones Obreras: su importancia y sus objetivos.....	484
d) Las Cajas de Ahorro.....	486
e) El Tribunal de paz.....	487
6.- El hombre, principal preocupación de la estructura obrera.....	490
Notas.....	495
Conclusiones de la cuarta parte.....	502

QUINTA PARTE: EL HUMANISMO BALMESIANO EN SU PROYECTO PEDAGOGICO- CO-EDUCACIONAL.....	506
--	-----

EL HOMBRE EN EL PROYEC- CAPITULO XII: PEDAGOGICO-EDUCACIONAL- DE BALMES.....	507
--	-----

1.- Introducción.....	510
2.- El Criterio:.....	513
a) Vicisitudes históricas.....	513
b) Objetivos generales de la obra.....	513
c) Variables fundamentales de inspiración en su obra pedagógica.....	518
3.- La Ilustración Primaria:.....	523
a) Preocupación de Balmes por la educación recibida en la infancia.....	523
b) Cualidades del maestro: conocimiento de psicología infantil y de formación religiosa, teórica y práctica.....	523
4.- La religión demostrada al alcance de los niños: su preocupación por la educación religiosa.....	527
5.- El "Nuevo Plan de Estudios" de 1845: Diversas facetas de crítica.....	529
6.- Dimensión religiosa como última perfección de la acti- vidad educativa.....	535
7.- Compromiso social del problema educativo.....	537
8.- El humanismo integral latente en su doctrina pedagógica..	539
a) Características de su humanismo integral.....	539
b) Su actitud frente a otros humanismos.....	545
Notas.....	552

Conclusiones de la quinta parte.....	558
--------------------------------------	-----

CONCLUSIONES FINALES.....	562
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	586
-------------------	-----

A) BIBLIOGRAFIA DE BALMES.....	587
--------------------------------	-----

B) BIBLIOGRAFIA SOBRE BALMES.....	588
-----------------------------------	-----

C) BIBLIOGRAFIA GENERAL	596
-------------------------------	-----

I N T R O D U C C I O N .

EL PENSAMIENTO DE BALMES: DIMENSIONES ANTROPOLOGICAS, SOCIOLOGICAS Y EDUCATIVAS.

I N T R O D U C C I O N

Para preguntarnos por la significación histórica de los escritos de una sociedad, debemos comprender cuáles eran las ideas de sus pensadores teniendo en cuenta los problemas reales que estimularon su pensamiento y caracterizan su medio social.

En este contexto, la historia de la filosofía y, en nuestro caso, la filosofía española, puede darnos mucha luz sobre el movimiento histórico real de un pueblo, clase o grupo social bien delimitado. Y, puesto que la filosofía envuelve siempre una determinada concepción racional del mundo, creemos es un esfuerzo muy útil el estudio de aquellas filosofías que tienen una significación social, porque en su momento arraigaron en un sociedad determinada, como expresión del pensamiento general de un grupo o clase social importantes o de un autor significativo, y pensamos que la mencionada proyección social se da de manera relevante en el caso que nos ocupa.

No podemos comprender los cambios socio-económicos, políticos e ideológicos de una sociedad si les consideramos aisladamente como ha podido realizar la tendencia historiográfica tradicional. Y este mismo reduccionismo ha podido constituir el motivo fundamental de una injustificada interpretación de la teoría balmesiana: unas veces, con posturas demasiado apasionadas por su claro tinte apologético, otras, cuando menos, un tanto parciales dejando a un lado esa perspectiva global, coordinadora e integradora que explicaría muchos de los problemas sin cuyo contexto se pierde necesariamente la objetividad deseada.

A este respecto conviene tener presente las palabras del profesor Tierno Galván cuando afirma refiriéndose a nuestro autor: "Quizá con Balmes ha ocurrido como suele ocurrir que el exceso de velos interpuestos entre la reflexión intelectual y la realidad han, unas veces, disminuido lo que debiera ser su silueta científica, otras veces la han desviado, otras veces han alterado su color y, otras, incluso han alterado su profundidad... Balmes puede aparecer desde nuevas perspectivas, con nuevos aspectos, si le consideramos sin muchos de los prejuicios de carácter positivo o negativo que a resulta de él ha habido"(1).

Así, pues, se puede justificar el estudio de nuestro pasado social ya que favorece una comprensión mayor de la sociedad presente y nos puede ayudar a guiar más lúcidamente la acción que ha de configurar el inmediato futuro. En este sentido, convendría recordar las palabras del profesor Abellán cuando afirma: "si se olvida o desestima nuestro pasado, si las creencias colectivas se cuartejan y las escalas de valores tradicionales se tambalean, si los criterios más usuales de conducta y de acción se relativizan, parece ineludible volver los ojos a nuestro pasado filosófico e intelectual para asegurar la continuidad de nuestra historia y encontrar orientaciones y estímulos en favor de una identidad que nunca fue demasiado fuerte entre nosotros"(2).

Asimismo, al resaltar la importancia del estudio de nuestra tradición filosófica e intelectual señala lo siguiente: "La propuesta que hacemos no exige necesariamente un apego incondicional a la tradición.... El conocimiento de nuestra evolución intelectual no persigue quedarnos en una pura admiración al pasado, sino que constituye un trampolín para mejor enfrentarnos con el futuro. Todo conocimiento debe ser crítico y un conocimiento histórico que aspira

a ser base para un futuro creador mucho más...Hacer pie en nuestra tradición es lo que nos puede dar fortaleza para construir el futuro, porque el pasado, cuando se estudia críticamente, es hondamente liberador"(3).

Juzgamos suficientes estas citas tan significativas para adentrarnos en el estudio y análisis de nuestro autor teniendo como guía la importancia proyectiva de sus profundas reflexiones sobre el hombre y la sociedad. Esta preocupación humana y social que impregna todos sus escritos, se convertirá en núcleo fundamental de nuestra tarea investigadora. El mismo Balmes nos dice:

"Entre los muchos y gravísimos males que han sido el necesario resultado de las hondas revoluciones modernas figura un bien sumamente precioso para la ciencia y que probablemente no será estéril para el linaje humano: la afición a los estudios que tienen por objeto al hombre y a la sociedad"(4).

Pero también nos habla de la dificultad que envuelve estos estudios si queremos conocerlos a fondo y así, al comentar los inconvenientes con que tropezamos al enjuiciar la historia, nos dice:

"Los arcanos del hombre y de la sociedad, así como son el objeto más importante de nuestro entendimiento, son también el más arduo, el más trabajoso, el menos accesible a la generalidad de los espíritus"(5).

Pues bien, esta atención preferente por los aspectos humanos y sociales no podrá ser comprendida íntegramente si no tenemos en cuenta esa concepción global y sistemática de su dimensión antropológica. Conocer bien al hombre y en profundidad, será el leit-motiv para superar el reduccionismo antropológico en que habían caído, según él, las filosofías materialistas de su época y un alivio interno en su actividad socio-política:

"El hombre que entra en sí para estudiarse y estudiar otras cosas, dentro del trabajo encuentra una paz dulcísima que pocos conocen; pero cuando entra huyendo de todo y de sí mismo, no hay habitación más cruel para el hombre que el hombre mismo" (6).

Esta perspectiva antropológica y el compromiso socio-cultural que ha querido imprimir nuestro autor a sus actividades externas constituyen dos pilares fundamentales en la comprensión del pensamiento balmesiano que pensamos no han sido analizados suficientemente con esa perspectiva global que ya hemos mencionado.

En este sentido, juzgamos necesario un conocimiento amplio de la dinámica general y de los principales conflictos y desarrollos socio-económicos, políticos e ideológicos del momento desde esa perspectiva teórica general. Ello nos ayudará a comprender mejor por un lado, los móviles y supuestos latentes en una sociedad tan agitada y cambiante como es la sociedad del siglo XIX y, por otro lado, poder acercarnos con mayor conocimiento a las ideas de nuestro pensador Jaime Balmes. Esto nunca se podrá llevar a cabo estudiando solamente sus doctrinas filosóficas al margen del medio o de la propia época y, por tanto, aisladas de sus antecedentes históricos y sociales, si queremos que éstas puedan comprenderse en su sentido más auténtico.

METODOLOGIA

La Metodología que hemos usado para este trabajo ha sido principalmente hermenéutica. Es cierto que este método, e incluso este término se ha cargado de contenido en los últimos años, por lo que tal vez, haga necesario que intentemos exponer de modo simple el significado con el que lo hemos tratado.

Hemos seguido la propuesta de Ricoeur cuando define hermenéutica como comprensión. En este sentido, hemos deseado que los textos balmesianos como lecturas fuentes de nuestra investigación hayan sido el criterio y la regla que han guiado la interpretación que el pensamiento filosófico de Balmes posee.

A fin de que esta interpretación estuviera rigurosamente legitimada y metodológicamente fundada hemos estudiado a través de obras generales el marco histórico-social de la época en la que vivió Balmes, apoyándonos así en otras ciencias afines a la filosofía, y hemos estudiado la obra de los comentaristas comparando, de este modo, la interpretación que sacamos de la obra de Balmes con la valoración de otros estudiosos y especialistas.

Así, pues, y como propone Ricoeur, hemos intentado recorrer el lenguaje balmesiano para, desde su reflexión, intentar comprender y exponer su aportación filosófica y antropológica sobre la base de unos pilares fundamentales tomados tanto de sus reflexiones epistemológicas, como sociológicas y pedagógicas.

Creemos que en el caso del pensador que nos ocupa, esta tarea hermenéutica como método de comprensión de su filosofía, era tanto más interesante cuanto que, como ya hemos dicho, requería un distanciamiento que nos permitiera alejarnos de la crítica apologética como de aquella otra demasiado simplista que hacía borrosa y confusa su figura.

A lo dicho, es necesario añadir lo que el propio Ricoeur afirma sobre la contingencia del lenguaje y, por tanto, de toda interpretación que se sitúa también en él. Pero creemos que un estudio riguroso requiere rehacer el camino desde la obra hasta su autor, en una labor atenta a las fuentes y sólo sumergiéndonos primero "empáticamente" con el autor, objeto de nuestro estudio, y distanciándonos después, podremos exponer con rigor y sentido crítico la historia del pensamiento y la de un pensador.

Esta empatía y distanciamiento son los que nos permitirán, como dice Ricoeur, ir más allá del texto propiamente filológico y hallar el sentido, puesto que hemos pretendido alcanzar el significado de la obra de Balmes y no tan sólo una neutra explicación de lo que significó en su época y para su autor.

A este respecto, hemos entendido que la hermeneútica tanto de Ricoeur como de Gadamer, propician una comprensión de despliegue de la conciencia histórica, en ese intento por llegar al acceso a la verdad. Es decir, teniendo en cuenta los hilos de la tradición, prejuicios y presupuestos que cercan a un texto histórico, debemos distinguir los que llevan a entender y los que inducen a mal-entender para, al fin, interrogar directamente al texto.

De este modo, nuestro trabajo pretende ser un intento de explicitar, siguiendo la obra balmesiana, las propuestas que hoy tienen aún actualidad para comprender nuestro mundo. Para ello, dejamos que sea el texto balmesiano quién nos proponga las posibilidades que hoy nos ofrece, como la única forma sincrónica de estudiar el desarrollo de la historia de la filosofía y, en este caso también, de la filosofía española.

Así, pues, teniendo en cuenta dichos presupuestos, comenzaremos en primer lugar por la biografía y la obra de nuestro autor (la familia, el pueblo, los estudios, los círculos y los grupos sociales con que entra en contacto, las corrientes filosóficas o ideológicas que esos grupos transmiten y representan...). Todos estos datos nos podrán conducir a determinados enclaves informativos, presumiblemente relevantes para nuestro punto de vista antropológico y social.

Entre estos enclaves existe uno de singular significación para nuestro autor como es el elemento religioso sin el cual no se podría entender la antropología balmesiana. El problema religioso será, pues, punto de referencia obligada en un autor para quien no existe otro valor superior al cristianismo, ni en el fondo, ningún otro que se halle desvinculado a él.

En segundo lugar, interesa dejar claro el marco referencial de sus doctrinas filosóficas por lo que juzgamos fundamental insertar su pensamiento en la filosofía española y catalana. Solamente situando a nuestro pensador en su verdadero contexto se podrán despejar malentendidos e interpretaciones parciales. Por ello, hemos realizado un análisis desde Balmes a la llamada "escuela filosófica catalana" y, desde ésta a los pensadores actuales -como Rubert de Ventós, entre otros-, que nos han permitido exponer la singularidad de este planteamiento y su enmarque en la filosofía española.

No obstante, hemos de señalar que un aspecto central de nuestro trabajo ha consistido en el estudio del conocimiento del hombre y sus dimensiones antropológicas, sociológicas y educativas. Si para Balmes filosofar acertadamente requiere que filosofe el hombre entero, debemos conocer primariamente como resuelve Balmes el problema gnoseológico, centro de su preocupación especulativa, es decir, si el hombre puede conocer la verdad. Ello nos obligará a analizar los principales sistemas filosóficos del momento, sus críticas y

soluciones, sabiendo que la verdad no se encuentra nunca completamente finalizada, sino que se va elaborando paulatinamente en un proceso largo gracias a la coordinación de diferentes puntos de vista.

Ahora bien, si queremos descubrir cuál es el verdadero humanismo balmesiano no podemos detenernos únicamente en una reflexión epistemológica. Complementario a esa actividad específicamente humana y fundamental para la comprensión de la concepción integral del hombre se halla el problema social. La vida social se considera como el continente del ámbito personal, y de ahí su irresistible tendencia a la sociabilidad. Precisamente lo que hace al hombre civilizado será su sentido social juntamente con el humanismo. El mismo Balme lo señala: "El hombre biológicamente, es un ser desventurado", lo que hace necesaria en el hombre esa sociabilidad, incluso para la propia supervivencia. Estudiar, pues, el problema social de la España decimonónica y las principales preocupaciones sociales de nuestro autor constituirán puntos centrales de nuestra reflexión desde esa perspectiva antropológico-social.

Además de estas dimensiones específicamente humanas existen otras funciones cuyas actividades se hallan vinculadas en mayor o menor grado al proceso de realización del hombre. Es claro que para Balme el hombre debe autorrealizarse en plenitud y que la realidad primera es el ser hombre, que respeta el ordenamiento natural cuando lo asume y sabe orientarlo hacia la trascendencia; y esa realización de la persona se lleva a cabo dentro de su medio ambiente y según las posibilidades que le brindan sus propios condicionamientos. Ello llevará al pensador vicense a comprometerse en un esfuerzo práctico por transformar la realidad social y las estructuras sociales y a ponerse en contra de la actitud teórica que niega al hombre su condición de sujeto de la historia como resultado de un reduccionismo naturalista tan en boga en la época balmesiana.

Por otro lado, la educación y la formación humana constituyen una hermeneútica fundamental para la comprensión del humanismo balmesiano y la transformación del entorno social mediante la superación y elevación del nivel cultural de la gente. Por ello, estudiaremos ese humanismo latente en todo el proceso pedagógico de los escritos de Balmes, lo que será también, para nosotros, motivo de una atención preferente.

Ello no significa, naturalmente, que no existan otras dimensiones particulares desde las cuales se pueda acceder a la comprensión de esa totalidad del hombre. No tratamos de excluir lógicamente otras vías de acceso ni de agotar otras dimensiones humanas, sino más bien queremos fijarnos en algunas de estas dimensiones para desplegarlas y abrirlas a otras, ya que todas ellas condicionan de alguna manera la existencia humana y nos ayudan a reflexionar sobre las formas más relevantes que han contribuido con mayor fuerza en la autorrealización del humanismo balmesiano. Además, nos permitirá una actitud más crítica y reflexiva, abierta y liberadora de posturas, a veces, unilaterales que pueden implicar una perspectiva parcial a la hora de enjuiciar el pensamiento antropológico, sociológico y educativo de Jaime Balmes.

NOTAS

- * Citaremos las obras de Balmes por la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C), dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. Casanovas, S.I. Esta edición reproduce íntegramente, con el añadido de algunos pocos inéditos, la primera edición crítica de Ignasi Casanovas: Balmes, Obras Completas, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1925-27, 33 vols, con ilustres comentarios. Seguiremos para ello las siguientes ediciones resumidas en ocho Tomos:

Tomo I, 1ª ed., Madrid, 1948.

Tomo II, 3ª ed., Madrid, 1980.

Tomo III, 1ª ed., Madrid, 1948.

Tomo IV., 2ª ed., Madrid, 1967.

Tomo V, 1ª ed., Madrid, 1949.

Tomo VI, 1ª ed., Madrid, 1950.

Tomo VII, 1ª ed., Madrid, 1950.

Tomo VIII, 1ª ed., Madrid, 1950.

- (1) Tierno Galván, E.: ~~¿Qué es el Criterio?~~, Ayuntamiento de Vic, 1983, p.9.
- (2) Abellán J.L., ~~Historia crítica del pensamiento español~~, T.I, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 16.

- (3) Abellán J.L., "El futuro de la cultura española", en LINZ, J y otros: España: un presente para el futuro. (Vol. I. La Sociedad), Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1984, p. 309.
- (4) Balmes, J.: Prólogo de su obra: El protestantismo comparado con el catolicismo. T.IV, p. 13.
- (5) Ibid, p. 430.
- (6) Ibid T.I., pág. 140.

PRIMERA PARTE: BALMES Y SU TIEMPO

CAPITULO I: VIDA Y OBRA DE BALMES.

CAPITULO II: CONTEXTO HISTORICO-POLITICO DE LA EPOCA BALMESIANA.

CAPITULO III: CONTEXTO RELIGIOSO DE LA ESPAÑA DECIMONICA.

CAPITULO IV: INSERCIÓN DE BALMES EN LA FILOSOFIA CATALANA Y ESPAÑOLA: ESTADO DE LA CUESTION.

CAPITULO I.

VIDA Y OBRA DE JAIME BALMES

CAPITULO I

VIDA Y OBRA DE JAIME BALMES

Conocer la vida de un autor conlleva necesariamente conocer sus circunstancias personales, familiares, sociales, históricas y culturales cuyas experiencias van configurando el pensamiento y la personalidad del hombre.

Ciertamente, las circunstancias ambientales de nuestro autor han sido tan profundas y problemáticas que pensamos no se podría entender su pensamiento sin analizar un poco detenidamente esas vicisitudes históricas y familiares que le tocó vivir. Es, por ello, inexcusable un acercamiento a sus primeros años de vida privada y de reflexión oculta.

Ambiente familiar.-

Jaime Balmes nació en una familia humilde y trabajadora, con un profundo arraigo en la tradición, el trabajo y la modestia. Su padre curtidor y trabajador tenaz y, su madre, severa y fría en apariencia, pero apasionada en el cuidado de sus nueve hijos- Jaime era el cuarto-, habrían formado un Balmes reflexivo, reconcentrado, meticuloso y ordenado. La fecha de su nacimiento, 28 de agosto de 1810, en la ciudad de Vich, ciudad de unos diez mil habitantes, situada a sesenta kilómetros al Norte de Barcelona, coincide con la angustia de la España invadida, cuando las guerras napoleónicas se hallaban en pleno apogeo (1).

Sus sentimientos morales y sus cualidades intelectuales y espirituales vendrán marcados tanto por la vida cristiana de modestia y severidad de su madre, cuanto por el trabajo silencioso, humilde y constante de su padre.

El mismo se siente orgulloso de las cualidades intelectuales de sus ascendientes: "Yo tengo mucha memoria, pero mi padre tiene aún mucha más. Si él y mi abuelo hubiesen estudiado, habrían sido más célebres que yo" (2).

Este orgullo de su condición social, perteneciente a la clase humilde y trabajadora, siempre la conservó y jamás se avergonzó de ello: ¿"Para qué necesita un grande hombre los títulos de sus mayores?. La nobleza que no está sostenida por las cualidades personales del que la posee es un hombre vano; los méritos de nuestros antepasados no son nuestros y sólo se nos aplicarán si los imitamos" (3). Y en otra ocasión nos dice:

"Los hombres grandes son sencillos, y los medianos son ampulosos por la misma razón que los cobardes son bravatones y los valientes no" (4).

Además de la impronta familiar y las características geográficas y ambientales que poco a poco van configurando su pensamiento, se debe añadir la situación española de sometimiento a los invasores con cuya huella nació.

En primer lugar, veamos lo que nos dice sobre las cualidades morales de la Cataluña Vieja y de su amor por las instituciones populares:

"Pero lo que agrada sobre todo al que observa de cerca la montaña de Cataluña es la afición al trabajo, la diligencia extremada, la moralidad, el respeto a las personas, el espíritu de hospitalidad y beneficencia que distingue a sus habitantes" (5).

"Se ha dicho que el pueblo carece de

memoria, y esto que es una verdad con respecto al pueblo de las grandes ciudades o el que participa de su influencia, no lo es con relación al habitante de las montañas. Recorredlas, y observareis a cada paso que aquel es el lugar de los recuerdos, allí las tradiciones de todas clases tienen su natural asiento, allí están en el depósito más seguro" (6).

Cuando se refiere a los acontecimientos políticos que sacudieron su vida personal desde sus primeros años podemos ver lo que dice a su amigo Ferrer y Subirana en 1838 respecto a la guerra carlista "de los siete años":

"Me han herido tan fuertemente los sucesos que han pasado a nuestra vista, han sacudido tan fuertemente mi alma, han desarrollado en mí tal tropel de ideas y sentimientos que muchas veces me es preciso violentarme para que no lleven sobrado mi atención este linaje de estudios y meditaciones"(7).

Sus primeros estudios.-

De los siete a los diez años encontramos a Jaime Balmes en el Seminario de Vich estudiando sus tres cursos de latín. Según nos comentan sus biógrafos, se pueden resumir hablando de su ambición y admiración de saber y de ser el primero en todo (8).

De los diez años y hasta los dieciseis comienza la segunda etapa de sus estudios: dos de retórica, tres de filosofía y uno de teología. Ello le abrirá a mundos desconocidos, caminos nuevos que van a producir en nuestro autor deslumbramiento y avidez por introducirse en el mundo científico. Años después comentará el mismo Balmes:

"Hubo un tiempo en que el prestigio de ciertos hombres, el deslumbramiento producido por la ardiente aureola que coronaba sus sienes, la ninguna experiencia del mundo científico, y sobre todo el fuego de la edad ávido de cebarse en algún pábulo noble y seductor, me habían comunicado una viva fe en la ciencia y me hacían saludar con alborozo el día afortunado en que introducirme pudiera en su templo para iniciarme en sus profundos arcanos, siquiera como el último de sus adeptos, ¡Oh!. Aquella era la más hermosa ilusión que halagar pudo el alma humana: la vida de los sabios me parecía a mí la de un semidiós sobre la tierra" (9).

En estos años de pubertad, que coinciden con los primeros estudios de filosofía (12 años) y con los del "Trienio Constitucional", comienza también su autoeducación apoyada en la lectura de obras elementales y en la meditación. Veamos ahora algunos datos de los programas de filosofía tomados de la secretaría del seminario: "En el primer año

(1822-23) se estudiaba el texto de Baldinotti y el de Amat. El catedrático Domingo Giró les recomendó la Historia de los filósofos modernos, de Savarién. En el segundo año (1823-24) la materia fue la física general y particular; por texto tuvieron a Amat y de profesores al doctor Tusell y le sustituyó a mediados de curso Don José Aguilar. El tercer año de filosofía (1824-25) estudian la metafísica y la ética, teniendo por texto a Amat y por profesor a Don Pedro Mártir Coma" (10).

Así, las piezas de su formación serían: En primer lugar el Seminario de Vich, que llegó a ser uno de los más célebres de toda España y que en el siglo XVIII estaba a más altura en enseñanza que muchas universidades. A comienzos del siglo XIX, se produjeron las incursiones de los franceses, y después las luchas entre constitucionales y realistas, siendo restaurado por el Obispo Corcuera que llegó como obispo a Vich en 1825 y que fue el verdadero descubridor y protector de Balmes (11).

En segundo lugar, la biblioteca episcopal, segunda casa de Balmes, era el lugar preferido para meditar sobre las grandes verdades del pensamiento humano y, sobre las ideas de los grandes autores, según se recoge a través del testimonio de su bibliotecario y amigo Soler (12). Ambas instituciones servirán a Balmes para formar un hombre íntegro, y un pensador ordenado y metódico.

Los estudios en la Universidad.-

En 1826, a la edad de 16 años, comienza Balmes sus estudios superiores de Teología en la Universidad de Cervera, becado por el Real Colegio de San Carlos, cuya concesión graciable le llega a través de Don Pablo de Jesús Corcuera y Caserta, Obispo de Vich. Ello representa un acto de generosidad por parte de éste, y una garantía de que el joven Balmes sentía gran vocación, además de gran integridad moral y política.

La Universidad de Cervera, que en el siglo XVIII gozaba de elogio y adulación, no dejó para ella la herencia de una orientación científica ni pedagógica, pues en el siglo XIX, las referencias que llegan eran más bien de menosprecio (13). Jordi Berrio nos dice que "Cervera, fundada en el año 1717 por Felipe V, fue escogida como recompensa de su fidelidad a la causa borbónica en la guerra de sucesión a la corona española. Vino a representar, a pesar de todo, un principio de renovación, aunque siempre dentro de un terreno estrictamente conservador"(14).

En un principio, debido a la división del profesorado que profesaba distintas órdenes religiosas, las tendencias también eran diferentes dentro de un escolasticismo general. "Las tendencias más importantes eran tres: la tomista, la escolástica y la ecléctica, pero poco a poco se fue imponiendo el eclecticismo de los jesuitas. Más tarde, cuando el rey Carlos III decidió expulsar a los jesuitas del Estado, la Universidad de Cervera perdió uno de sus mejores profesores"(15). Parece claro que desde esa expulsión en 1767 había entrado en un proceso irreversible de decadencia, y en la época de Balmes la mediocridad de profesores y alumnos, salvo honrosas excepciones, constituía la nota dominante.

"La Universidad de Cervera - dice el citado autor- fue, en todo momento, el sostenimiento de la tradición en contra del espíritu ilustrado. Si algunas veces se explica allí la ciencia moderna, esto no representa nunca una ruptura con la tradición ni un abandono del escolasticismo" (16).

En 1830 los acontecimientos políticos hacen que se suspendan los cursos en las Universidades y se organicen en las ciudades particulares en cursos privados, por lo que Balmes se encuentra de nuevo en Vich estudiando los cursos de quinto y sexto año de Teología.

Durante estos dos años, Balmes se encierra en su segunda casa, la biblioteca, constituyendo su trabajo principal las lecturas, aparte de las distintas asignaturas. A este respecto escribe su biógrafo Sadurní: "Estos dos años de estudios privados, que apenas mencionan los biógrafos, son, no obstante, de los más importantes de la vida de Balmes. Porque, si bien en Cervera había crecido rápidamente tanto en lo físico como en lo intelectual, durante estos dos años privados fue cuando principalmente se formó el sabio en la soledad de una biblioteca desconocida, como dice Milans y Fontanals" (17).

En 1833, a los 23 años, obtiene la licenciatura de Teología y un año más tarde se ordena sacerdote. Balmes se encuentra frente a distintas opciones: por un lado, se prepara para una oposición a una cátedra de Teología de la Universidad de Cervera y, por otro, a una Canongía magistral de Vich. No gana ninguna (sus biógrafos hablan de ciertas intrigas), y el obispo de su ciudad le envía de nuevo a la Universidad a estudiar cánones y a explicar, como profesor auxiliar, la cátedra de Sagrada Escritura. Obtiene entonces el grado de doctor en 1835.

Así, pues, resumiendo los años de estudio de Universidad, tanto en Cervera como en Vich diremos lo siguiente: En Cervera cursa cuatro años de Teología (1826-30). En Vich, quinto y sexto de Teología (1830-32). En Cervera de nuevo cursa séptimo año de Teología (1832-33), termina su licenciatura y hace oposiciones a una cátedra de la misma ciudad universitaria. En Vich de nuevo, cursa el octavo año de Teología (1833-34) y obtiene el doctorado en teología un año después (18).

La principal materia de estudios en Cervera lo constituye la teología: "La Teología la aprendió en Santo Tomás con los comentarios de Suárez y de Belarmino. Cuatro años pasó sin leer otro libro que la Suma, con una sola excepción, El Genio del Cristianismo (19).

La filosofía supondrá el segundo campo de estudios como base de la teología. "La filosofía tenía para Balmes una atracción propia y directa que le robaba el alma. El no sabía mirar las cosas sino a fondo; y la puerta de las intimidades más recónditas del ser es la filosofía"(20). También tenía deseos de estudiar matemáticas, pero la facultad nunca funcionaba bien. Asimismo, las lenguas modernas, principalmente el francés, eran de especial interés que procuraba ejercitar con su gramática y un amigo francés expatriado por la revolución.

Estudia, pues, la metafísica, siguiendo la obra del jesuita Eximeno, sobre todo, a los que él denomina el triunvirato metafísico: Descartes, Locke y Leibniz; a Malebranche como discípulo de Descartes y a Condillac de Locke. Así, aprovechaba su permanencia en Vich durante la segunda época de estudiante (1833-34) y de manera especial su Biblioteca.

El contacto con la filosofía

Hemos de reseñar, para conocer mejor el ambiente filosófico de nuestro autor, que la enseñanza oficial iba cayendo en un escolasticismo formulario, tanto en las universidades como en los seminarios. Prácticamente hasta 1835 no surge el verdadero nacimiento de la "Escuela filosófica catalana" del siglo XIX, y ello a través de su primer impulsor, el profesor Martí D'Eixalá que, con severidad científica y sentido de equilibrio, ponía los cimientos de la nueva escuela. De las relaciones e influencias de la escuela catalana en Balmes haremos referencias explícitas en apartados posteriores dentro del marco de la filosofía catalana.

De todos modos, aunque dicha escuela no le satisfacía por su falta de fundamentación metafísica, tampoco veía peligro de desviación importante. Es, por ello, que su atención se centrará más en corregir los peligros de la filosofía moderna. En este sentido oigamos el cuadro que nos pinta Balmes:

"¿Qué era el mundo a los ojos de los falsos filósofos que precedieron a la revolución francesa?. Un conjunto de materia sujeta a movimiento por simples leyes mecánicas, cuya explicación estaba dada pronunciando: ciega necesidad. ¿Qué era el espíritu humano?. Nada más que materia. ¿Qué era el pensamiento?. Una modificación de la materia. ¿En qué se diferenciaba la materia pensante de la no pensante?. En un poco más o menos de sutileza, en una disposición de átomos más o menos feliz. ¿Qué era la moral?. Una ilusión. ¿Qué eran los sentimientos?. Un fenómeno de la materia. ¿Cuál era el origen del hombre?. El de la materia.."(21).

Y un poco más adelante, refiriéndose a la escuela de Locke y Condillac, cuya filosofía tendrá clara influencia en su orientación filosófica nos dice:

"Esta escuela tan funesta como frívola había envuelto el espíritu en la materia y le había ahogado... En esto consistía el progreso. El límite de la perfección ideológica era negar las ideas; el de los estudios metafísicos, negar los espíritus; el de los morales, negar la moral; el de los sociales, negar el poder; el de los políticos establecer la licencia; el de los religiosos negar a Dios"(22).

Así, se ve su intención al escribir su triple obra filosófica: El Criterio (para la gente culta); la Filosofía Fundamental (para los filósofos profesionales); y, la Filosofía Elemental (para los escolares). Dicha intención no puede ser otra que fundamentar mejor su reacción frente a las corrientes sensualistas y materialistas del siglo XVIII.

A todas estas influencias y reacciones, habría que añadir sus viajes a París para actualizar sus conocimientos y recoger e integrar en su sistema filosófico todo cuanto venía de Alemania. De los tres viajes que realizó a París se pueden ver intencionalidades diferentes: el primero en 1842 para hacer una obra apologética. Casanovas, a propósito de este viaje, comenta las verdaderas razones:

"Aspirando a una obra apologética universal, creyendo que había de ir a Francia a procurarse el pasaporte de cosmopolitismo" (23).

Hay que tener en cuenta que en dicho viaje Balmes no dejaba de pensar en su gran obra El Protestantismo..... La segunda intención, para acabar su Filosofía Fundamental: así escribe a Don Antonio Brusi, el 28 de febrero de 1845, sobre una obra que tendrá acabada a su vuelta para su pronta edición (24). La tercera, en 1847, para concluir sus "negocios literarios" que aún tenía pendientes, además de conocer la cuestión política francesa y las noticias que llegaban de Roma (25).

Vida de Reflexión Oculta.

En 1935 deja Balmes definitivamente la Universidad de Cervera. Un Real Decreto de este mismo año aprobando los estudios de derecho civil, cánones y oratoria suponía formalmente el cierre definitivo de dicha universidad.

En esta época de la vida de Balmes -entre 26 y 31 años-, es decir el periodo que va de 1836 a 1841, debe permanecer en Vich y dedicarse a impartir clases particulares. En 1937 obtiene una cátedra de matemáticas en su ciudad natal de la que se ocuparía durante cuatro años y por la que sentiría siempre una gran predilección. Precisamente será el momento de descubrir su auténtica vocación de escritor que podemos ver plasmada en sus palabras:

"Nada conozco más grato que escribir una palabra y tener una seguridad profunda de que aquella palabra dentro de pocas horas volará a grandes distancias y vibrará en millones de espíritus" (26). " Si algo he de hacer en el mundo ha de ser escribir"(27).

Será la etapa que va de 1841 a 1843 y que se conoce como la "vida oculta" de Balmes, según reconoce el mismo: "concluido el curso de 1834 a 1835, me fui a mi casa, y no quise volver a la universidad: la guerra y la revolución iba arreciando; y yo preferí a la carrera universitaria la obscuridad de la vida doméstica" (28).

Así, en 1938 publica sus primeras poesías, "La Lira", en el periódico barcelonés La Paz; en 1839, "El celibato del clero" en el periódico

de Madrid El Madrileño Católico, memoria premiada en un concurso con la nota máxima. En 1840 publica también su obra: Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero. García de los Santos -secretario de redacción de El Pensamiento y estrecho colaborador de Balme-, nos dice de esta obra: "Todos los diputados que habían hablado en defensa del clero, habían fundado sus discursos en los cánones. Cuando vieron defendida la tesis en el plano de las ciencias sociales, políticas y económicas, sin citar ni una ley, quedaron profundamente admirados. Un diputado de gran nombradía por su discurso en defensa del clero, el señor don Santiago Tejada, dijo al leerla: "Mi discurso no puede compararse con ese" (29). Todos los periódicos de Madrid acogieron favorablemente dicha obra, lo que le alentó a trabajar en la gran obra filosófica de la historia El Protentantismo comparado con el Catolicismo en su relaciones con la civilización europea.

Compromiso con las cuestiones sociales y políticas

En este mismo año de 1840 se decide a publicar en Barcelona su primera obra de alcance político: Consideraciones políticas sobre la situación de España (30), lo que demuestra ya su profundo interés por las cuestiones políticas que agitaban su época.

A partir del año 1841 comienza su labor periodística y así, en colaboración con Joaquín Roca y Cornet y José Ferrer y Subirana, publica la revista La Civilización, con una periodicidad quincenal bajo la dirección moral de Balmes. El éxito de su primera empresa periodística fue grande, estableciendo intercambios con las principales revistas apologeticas de Francia, Italia e incluso Estados Unidos.

En noviembre del mismo año publica: La Religión demostrada al alcance de los niños, y al año siguiente 1842, uno de los libritos de propaganda titulado: Conversa d'un pagés de muntanya sobre lo Papa, opúsculo en catalán; y De la Originalidad, discurso de ingreso en la Academia de Buenas Letras de Barcelona.

De 1843 a 1844 inicia personalmente la publicación de su periódico: La Sociedad lo que ocasiona serios incidentes en las relaciones con su antiguo socio y amigo .Ferrer. A ello habría que añadir otros contratiempos graves en la fundación de la revista: muerte de su padre el 31 de marzo de 1843; el alzamiento contra Espartero a raíz del bombardeo de Barcelona y los problemas con su editor Don Antonio Brusi que se solucionó felizmente.

En 1844 llega a Madrid donde funda el periódico político, El Pensamiento de la Nación con el lema: "no es tolerante quien no

tolera la intolerancia". En este periódico, Balmes defendió con énfasis la conveniencia del matrimonio real entre la hija de Fernando VII, la infanta Isabel, y el hijo de Don Carlos, Carlos Luis, conde de Montemolín. Con ello pretendía solventar el grave problema sucesorio que arranca de la famosa Ley Sálica, de Felipe V que priva a las mujeres del derecho sucesorio al trono. Tras su abolición por Carlos IV, Fernando VII la implanta, luego la anula y, por fin, la vuelve a implantar. Con ello queda al descubierto la gran división en España que ocasionan las famosas guerras carlistas. La primera de ellas, entre los años 1833 a 1840, y termina en el norte en 1839 con el convenio de Vergara y, en 1840 en el bajo Aragón.

Balmes lucha desde su periódico por conseguir el citado matrimonio real. Así juzga el historiador Pericot este intento balmesiano: "Su matrimonio con la reina fue defendido con alteza de miras y profundo sentimiento político por Jaime Balmes en su periódico titulado El Pensamiento de la Nación (31).

De su correspondencia con el marqués de Viluma en 1846, se puede afirmar un sentimiento triste y preocupante de la situación política de España ante sus fracasados planes:

"Honda impresión me ha producido, dice, la sentida carta de Usted... Dudo mucho que pueda hacer bien escribiendo de política. Las circunstancias han variado completamente: falta la base; no sé como se puede levantar el edificio" (32).

Con la desaparición de su periódico a finales de 1846 acabó la vida periodística de Balmes.

Últimos años de su vida

Durante el período de mayor agitación política salen a la luz sus principales obras filosóficas. En 1845 aparece El Criterio, aunque escrito dos años antes en la masía del Prat de Dalt, en la parroquia de San Feliú de Codines, donde habitaba el matrimonio amigo, don José Prat y doña Carmen Cerdá huyendo precisamente de la revolución de Barcelona y de sus saqueos, crímenes y violencias.

En 1846 publica su Filosofía Fundamental y en 1847 la Filosofía Elemental. Proyectaba escribir una biografía de San Ignacio de Loyola y en los ratos libres estudiaba el hebreo.

Por último, en 1848 publica su libro Pío IX, quizá su obra más discutida, que atrajo sobre Balmes la enemistad de laicos y clérigos. Le acusaron de ambicionar el cardenalato y le llegaron calumnias e incomprensiones de todas partes.

Casanovas nos habla de los motivos que determinaron la redacción del libro. Además de motivaciones internas del propio Balmes, encuentra otras de tipo externo: "Ahora ya no se publica El Pensamiento, y se apoderó de los diarios monárquicos una ira mal dominada, que se convirtió en frialdad, recelo y aun oposición a lo que venía de Roma" (33).

Ante este estado de cosas, Balmes no podía callar en consecuencia lógica de sus principios evolutivos frente a las revoluciones. Además, se dan razones de obediencia ante la solicitud de auxilio para defensa del Papa: "ya se entiende que esta obediencia había de permanecer oculta, para que el Papa quedase libre y toda la

responsabilidad recayese sobre su defensor"(34). Con estas razones Casanovas se apuesta a concluir: "Tenemos, pues, demostrado que Balmes escribió el Pío IX de acuerdo previo con monseñor Bruni-delegado apostólico-, pero que propuso no decirlo jamás a nadie para asumir él sólo toda la responsabilidad y estar a las consecuencias. Efectivamente, en ninguno de los biógrafos ni amigos se encuentra ninguna referencia cierta; sólo barruntaron algo los jesuitas de Roma y de Madrid. Cuando encuentra oposición en sus amigos respondía solamente que estaba resuelto y que tenía razones muy poderosas" (35).

Por fin, el 14 de febrero de 1848 sale de Madrid hacia Barcelona donde permaneció unos meses trabajando en la traducción al latín de la Filosofía Elemental, estudiaba el griego y el hebreo y preparaba su discurso de ingreso en la Academia. Una profunda crisis le hizo desistir de su proyecto de visitar Italia y, el 9 de julio del mismo año, 1848, moría en su ciudad natal, sin haber cumplido aún los 38 años de edad.

Estas circunstancias ambientales que hemos analizado, unido al contexto histórico-político de su época en un capítulo posterior, constituirán dos ingredientes necesarios para conocer mejor el pensamiento de uno de los más cualificados portavoces de la España tradicional, pues como dice Varela Suances: "En realidad, quienquiera conocer a fondo la España de la primera mitad del siglo pasado tiene que leer obligatoriamente a Balmes" (36).

NOTAS

- (1) Para conocer el contexto histórico en que vivió Balmes, ver Casanovas, I.:La cultura catalana en el siglo XVIII, edit. Balmes, Barcelona, 1958, o también Mendoza J. de : "Biblioteca balmesiana", en Analecta Sacra Tarraconensia, 33 (1960); pero, sobre todo, Casanovas I: Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres, Biblioteca Balmesiana, Barcelona, 1932, 3 vols. Reeditada en Castellano en el vol. I de Balmes. Obras Completas, B.A.C., Madrid, 1948.
- (2) Balmes J., Op.cit. Tomo I, pág. 6.
- (3) Ibidem.
- (4) Ibid. pág. 218.
- (5) Balmes, J. Op.cit. T. V, p. 901.
- (6) Ibid. pág. 900.
- (7) Manfredi Cano: Temas Españoles, 133, Jaime Balmes, Publicaciones Españolas, Madrid, 1959, pág. 15.
- (8) García de los Santos escribe: "La pasión favorita, la dominante, la única fuertemente marcada en el señor Balmes, era la de saber, a ella consagraba casi todos los momentos", Vida de Balmes, Imprenta de la Sociedad de Operarios del mismo Arte. Madrid, 1848, p.47.
- (9) Balmes, J. Op. cit. T. I, p. 32.

- (10) Cfr. Balmes, J. Op. cit. T. I, p. 33
- (11) Cfr. Ibid. p. 22.
- (12) Cfr. Ibid. p. 40-41.
- (13) Cfr. Ibid. p. 51.
- (14) Berrio J.: El pensament filosòfic català, edit. Bruguera, Barcelona, 1966, p. 61.
- (15) Ibidem.
- (16) Berrio J.: op. cit. p. 62.
- (17) Ibid. p. 72.
- (18) Ibid. pp. 62-89.
- (19) García de los Santos, B., op. cit., p. 9.
- (20) Ibid., p. 101.
- (21) Balmes, J. Op. cit. T. II, p. 546.
- (22) Ibid., p. 547.
- (23) Ibid. T. I, p. 361.
- (24) Cfr. Ibid., p. 494.
- (25) Cfr. Ibid., pp. 523-524

- (26) Ibid, pág. 226.
- (27) García de los Santos B: op. cit. pág. 54.
- (28) Balmes, Op. cit. T. I, p. 121.
- (29) García de los Santos. B., op. cit. p. 19.
- (30) Balmes, J., Op. cit. T. I, p. 333.
- (31) Pericot Garcia, L.: Historía de España, edic. Océano, Barcelona, 1982, T. V, pág. 299.
- (32) Balmes, J., Op. cit., T.I., p. 821.
- (33) Ibid, p. 529.
- (34) Ibid, p. 530.
- (35) Ibid, p. 532.
- (36) Varela Suances, J.: Jaime Balmes Política y Constitución, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, p. XI.

C A P I T U L O I I .

CONTEXTO HISTORICO-POLITICO DE LA EPOCA BALMESIANA.

C A P I T U L O I I

CONTEXTO HISTORICO-POLITICO DE LA EPOCA BALMESIANA

La vida de Balmes coincide con una época de profunda agitación social, política e ideológica. Y como las circunstancias ambientales y personales influyen de manera fundamental en la vida y el pensamiento de un autor, creemos suficientemente justificado examinar, al menos, a grandes rasgos, esas circunstancias históricas de la época balmesiana que, en cierto modo, configuraron su vida y su propio pensamiento.

España había recibido de la Edad Media una sociedad estructurada en estamentos hasta muy entrado el siglo XVIII, y la conservó durante un tiempo relativamente largo en comparación con otros países. Esta estructura estamental estaba asegurada jurídicamente pues los derechos de cada estamento determinaban estrictamente sus funciones: a la aristocracia corresponde el mando militar o político, al clero los servicios religiosos y espirituales, al estado general las actividades económicas y el trabajo manual. El profesor Atard nos comenta al respecto: "en la sociedad del Antiguo régimen los medios de producción radicaban fundamentalmente en la tierra cuyo dominio estaba en gran medida en manos de la nobleza originando así el principal fundamento económico para la conservación estable del estamento nobiliario en el seno de la sociedad estamental".(1) Hay que tener en cuenta que, al menos desde el punto de vista cuantitativo, la agricultura fue la más importante de las actividades económicas durante el siglo XIX español (2).

En las últimas décadas que van del siglo XVIII al XIX, en un corto plazo de tiempo, la pirámide de la sociedad estamental se descompone. Aparece la nueva sociedad clasista en donde apunta el papel relevante de las clases medias y de la mentalidad burguesa, que se superpone a la mentalidad aristocrática antigua (3). Palacio Atard nos dice:

"Este cambio se halla ya perfilado hacia 1800, se acelera por efecto de un gran catalizador histórico que es la guerra de la Independencia, y se consolida definitivamente en el primer tercio del siglo XIX"(4).

"En el proceso de disolución de la sociedad estamental antigua hay, pues, una línea de continuidad: el régimen liberal bajo el que la nueva sociedad se consolida es en este aspecto continuador y heredero de las reformas del despotismo ilustrado anterior" (5).

Ahora bien, esta voluntad continuista que se refleja cuando Fernando VII, en 1814, dispone que todo vuelva al estado que tenía en 1808, puede imponerse en la administración, pero no en las mentalidades, usos y costumbres que nunca se modifican por simples decretos.

Surgen así, fuentes de riqueza enteramente nuevas, empresas comerciales y fabriles de todas clases; la producción no se halla ya vinculada a los gremios artesanos, sino que está sometida a la libre concurrencia. "La burguesía tiene en sus manos el nudo del proceso económico mientras se derrumba el monopolio de la riqueza aristocrática"(6). Estas evoluciones produjeron una radical transformación social a costa de la nobleza y de la masa proletaria.

En esta situación de tránsito donde aparecen estratos clasistas junto a grupos estamentales, Balmes encuentra que los privilegios o distinciones de éstos deben tener como justificación la conveniencia pública y así nos dice:

"Las distinciones y preeminencias que se otorgan a los individuos y a las clases no son títulos dispensados para nutrir el orgullo y complacer a la vanidad;cuanta más elevación, mayores obligaciones. Las clases más altas tienen el deber de emplear sus

ventajas y preponderancia en bien de las inferiores; cuando así lo hacen no dispensan una gracia, cumplen un deber"(7).

Balmes, pues, postula una solidaridad social en esta estructura dual donde la clase obrera deberá organizarse para defenderse a sí misma, como veremos más detenidamente en apartados posteriores.

En el aspecto político, habría que subrayar la invasión napoleónica de 1808 y la guerra subsiguiente que dieron lugar a un largo período bélico de treinta años, con una huella indeleble en la configuración de la España del siglo XIX.

Sin embargo, lo decisivo se halla en la toma de conciencia ideológica del pueblo español que va a constituir la primera manifestación de energía auténticamente popular. Por esto señala Vicens-Vives: "La brutal intervención de Francia en los asuntos internos de España abrió las compuertas por donde debía fluir la corriente de renovación nacional que se había formado lentamente durante el reinado de Carlos IV" (8).

Ahora bien, la verdadera interpretación de la guerra de Independencia habrá que buscarla no en un acontecimiento patriótico de carácter reaccionario, sino en un afán de liberación del propio pasado, según nos pone de manifiesto la actual historiografía. Así se manifiesta Aranguren: "Estas dos dimensiones, independencia y revolución, fueron vividas con plena lucidez, con plena conciencia, por los hombres de las Cortes de Cádiz, y se mantuvieron vivas mucho tiempo después"(9).

Es por ello que la Constitución de 1812 cambió radicalmente la organización del Estado, lo que llevó a la ruptura con el Antiguo Régimen y a la entrada decidida en la época contemporánea. El profesor Abellán señala lo que esto significa: "dar el paso a la

soberanía nacional, el reconocimiento de la participación del pueblo en la actividad política por la vía representativa, la protección a la libertad de prensa e imprenta, es decir, en el plano político, pasar de la unidad de poder absoluto concentrada en la Corona a la división en los tres poderes clásicos; en el plano social, pasar de una sociedad estamental a una sociedad clasista y en el económico se abre la puerta para dar el salto de una estructura basada en la propiedad colectiva de los «bienes de las manos muertas» a otra que se funda en la propiedad individual de libre circulación"(10).

Sin embargo, hemos de recordar que Fernando VII, una vez entrado en España, tomó la decisión de no reconocer la Constitución gaditana renovando el despotismo absolutista. La opresión de los liberales llevó a un nuevo pronunciamiento militar en 1820 y a una escisión de los liberales en moderados y progresistas. "Comienza entonces el llamado «trienio» liberal (1820-1823) que se convirtió en punto de mira ilusionado para toda la Europa" (11). Pero el apoyo a los reaccionarios por parte de la intervención militar francesa trajo la restauración de la Monarquía absoluta y la persecución renovada de los liberales.

Será ya en la década ominosa (1823-1833), con la protección dispensada por el régimen fernandino a muchos liberales arrepentidos y su incorporación a la administración del Estado, el grupo de los llamados "apostólicos", cuando forman su propia opción a la sucesión del monarca bajo la defensa de un ideal católico integrista. Se fijarán, así, en el propio hermano de Fernando, Carlos, y lo convertirán en el símbolo del absolutismo puro.

Al morir Fernando VII en 1833 se inicia la guerra civil (1833-1839) enfrentándose como soberanos, por un lado, su viuda María Cristina, regente por la minoría de edad de su hija Isabel, debido a la modificación de la ley de sucesión de su esposo, junto con los

liberales, masones y gobiernos extranjeros; y, por otro, don Carlos, apoyado por los elementos de ideario tradicional, los conservadores y el clero.

La pugna histórica entre liberalismo (1808-1814 y 1820-1823), y absolutismo (1814-1820 y 1823-1833), coincide, pues, con la citada guerra carlista.

En 1834 se plasmó en el denominado Estatuto Real la concepción política de los moderados que alcanzaron el poder y en este mismo año y el siguiente se produjeron explosiones anticlericales y actos violentos. Pero en 1836 el ala radical de los liberales alcanzó el poder y restauró la antigua Constitución del 12, siendo regente Espartero.

Al año siguiente -1837-, Mendizábal anuncia su propósito de llevar a cabo la desamortización del patrimonio eclesiástico. Pero esta medida de suyo tan importante para crear una nueva política agraria que acabara con la grave situación económica del proletariado rural, sin embargo, se limitó a ser, pese a los deseos del Gobierno, una transferencia de bienes de la Iglesia a las clases económicamente fuertes (grandes propietarios, aristócratas, burgueses) las únicas que tenían capitales para adquirir los bienes nacionales, según nos pone de manifiesto el historiador Vicens-Vives.

Consecuencias inmediatas de esta medida fueron la consolidación del régimen liberal por el apoyo de la aristocracia de la tierra y del dinero, pero no del campesino, como soñara Mendizábal; y la expansión del neolatifundismo, mucho más poderoso y, sobre todo, más egoísta, que el creado por los grandes repartos de tierra de los siglos XII y XIII (12).

Pero lo importante, según Tortella Casares, no es tanto la

legislación cuanto la política a que ésta daba lugar. La desamortización de 1836 es pieza maestra del programa de Mendizábal para financiar la guerra contra el partido carlista, entonces en su apogeo (la guerra y el partido), para sanear la Hacienda, y para crear, en palabras del propio Mendizábal, "una copiosa familia de propietarios" materialmente interesada en la causa liberal" (13). De ahí la importancia de la consolidación del régimen liberal al unirse a la causa de Isabel los compradores de bienes desamortizados.

El motín de la Granja, en agosto de 1836, llevó al poder al progresista Calatrava y a Mendizábal como Ministro de Hacienda en septiembre del mismo año. En junio de 1837 se aprobaba el nuevo texto Constitucional con una disposición de compromiso entre progresistas y moderados. Esta búsqueda de una conciliación con los moderados que predominó en las fuerzas progresistas, venía impuesta en parte por la necesidad de obtener una victoria bélica sobre las fuerzas absolutistas. Así lo manifestaba el Conde de Romanones: "Se presentó el proyecto de nueva Constitución que fue aceptado y votado lo mismo por progresistas que por moderados, hasta por Narváez y Miraflores. Aquello fue un acto de reconciliación; bien lo necesitaba el país, pues la guerra civil se hallaba en el momento crítico" (14). Refiriéndose a la citada Constitución Balmes diría:

"Discutida, aprobada, sancionada y solemnemente publicada y jurada la de 1837, vióse rodeada del amor y cariño de todos, ¿quién lo dijera?, de todos los liberales. Los progresistas la miraban con la predilección que los padres a sus hijos; y los moderados, celosos y algo envidiosos de tanta gloria, dijeron que la nueva Constitución había sido hecha, sí, por los progresistas, pero con los principios del partido moderado...".

Y más adelante escribe:

"El código de 1837 era todavía excelente a mediados de 1843, bandera común de los partidos, pacto de alianza entre antiguos contendientes, prenda de reconciliación de enemigos poco antes encarnizados, el sagrado código era el áncora de salvación, la esperanza de la sociedad española"(15).

Pero esta Constitución tendía, de una parte, a restringir los derechos de la Corona, nobleza y clero y, de otra, dejaba desamparada a la clase obrera; era la clase media y la burguesía la auténticamente representada. "Como fracaso del liberalismo y fachada constitucional en un régimen efectivamente absoluto, califica Eloy Terrón esta Constitución, que resulta ecléctica no sólo por ser el resultado de un compromiso entre las dos facciones liberales, sino porque la estructura formal del texto y la misma terminología son espigados de constituciones extranjeras" (16). Los problemas no se hicieron esperar, por eso Balmes señala:

"Pocos meses después era la misma Constitución un germen de anarquía, un perenne ultraje a la majestad real, un insuperable obstáculo a todo sistema de buen gobierno, una planta tan dañina, que la menor dilación en arrancarla podría acarrear males incalculables" (17).

Al final de la guerra carlista, Espartero logró imponer su voluntad de poder (1840-43) y, tras la crisis de 1840, consigue alzarse, en 1841, como Regente de Isabel II. Los sectores liberales y progresistas e, incluso, el proletariado urbano y rural le dan su apoyo. Pero pronto se manifiesta la hostilidad del grupo progresista al optar éstos por la regencia tripartita o "trina" frente a la regencia unitaria y, ya, en 1842 su popularidad decae claramente.

"Por de pronto -dice Atard-, había arraigado un sentimiento hostil contra él en Cataluña, por las concesiones aduaneras a favor de los tejidos ingleses... y más hondo tras la drástica resolución puesta en práctica por Espartero al ordenar el bombardeo de Barcelona para dominar una revuelta urbana" (18). De él diría Marx: "se otorgó el poder supremo dentro de los límites del Gobierno parlamentario. Se rodeó de una especie de camarilla y se condujo como un dictador militar, sin elevarse por encima del nivel medio de un rey constitucional. Mostróse más bien favorable a los moderados que a los progresistas, a los cuales apartó con pocas excepciones, de todo cargo público. Sin conseguir atraerse a sus enemigos, poco a poco se separó de sus amigos" (19).

Las elecciones de abril de 1843 fueron los prolegómenos de la crisis, próxima ya, que se conoció como "la Revolución de 1843" y que arrojó del poder a Espartero, lo que traerá como consecuencia la "década moderada" bajo la espada de Narváez. En este período de tránsito se produce la elevación al trono de la reina Isabel II en 1843 al cumplir los 14 años, tras la declaración por las Cortes de su mayoría de edad.

Pero sigamos un poco más la trayectoria de los acontecimientos. Entre 1844-1854 nos encontramos con lo que se ha denominado "La Década moderada." En este período, como es sabido, el partido moderado se hizo dueño de la escena política fraccionándose en tres grandes sectores o tendencias: la de los doctrinarios, inspiradores del régimen político de 1845, caracterizados por su exclusivismo de partido y por representar un centrismo cerrado y rápido; los moderados puritanos caracterizados por su defensa de un turno en el poder con los progresistas y, finalmente, la tendencia de los conservadores autoritarios, personificados por el Ministerio de Bravo Murillo que pretendía revisar el régimen doctrinario en sentido autoritario (20).

Los moderados doctrinarios alcanzarían las responsabilidades de gobierno con el nombramiento del primer Ministerio Narváez (mayo de 1844-febrero 1846). Si tenemos en cuenta que la Constitución vigente era todavía la progresista de 1837, lo que para Narváez constituía un hecho anómalo, se comprenderá su interés por reformarla. Ello lo conseguirá a través de la promulgación de una nueva Constitución, la de 1845.

Sánchez Agesta señala a este respecto: "Si la Constitución de 1837, aunque fraguada con un relativo espíritu de compromiso se denunciaba como la Constitución del partido progresista, la de 1845, podría decirse que era la tesis contrapuesta del partido moderado" (21); y Raymond Carr a propósito de estas reformas constitucionales y administrativas de los moderados comenta: "Pero, a pesar de una Constitución que encarnaba sus más profundas convicciones políticas, de un sistema administrativo de su propia creación y del favor de la Corona, los moderados aparecen, desde 1844 hasta 1854, menos como un partido político que como un grupo de oligarcas unidos solamente por su miedo a la revolución" (22). En este sentido, convendría resaltar las palabras de Menéndez Pidal sobre la representatividad de los moderados y sus formas oligárquicas completando el juicio balmesiano: "En cuanto al respeto de los moderados por la autenticidad de la representación nacional podría significarse en las palabras de Balme: No hay ni monarquía absoluta ni sistema representativo... ; rige la Constitución de 1845, pero se la tiene sin observancia: todos los grandes problemas están sin resolver..., Ibid., Tomo VII, p. 611), y continúa: me atravesaría a completar el diagnóstico de Balme sugiriendo que lo que hay es una oligarquía arropada en unas formas y unos procedimientos constitucionales vaciados de sustancia representativa" (23).

No podemos olvidar, en estas fechas (10 de octubre de 1846) un hecho singular que marcó de modo indeleble las preocupaciones políticas de

Balmes. Me refiero con ello al matrimonio de la Reina. La Constitución de 1845 había suprimido la exigencia del consentimiento de la Corte para el matrimonio del monarca, pero aún así, en las personas reales no era sólo un asunto privado, sino una cuestión de Estado (24). Y el mismo Menéndez Pidal enjuicia así los esfuerzos de Balmes en el matrimonio real: "El sacerdote catalán -dice- intentó a través de él (el plan Viluma) no sólo una solución nacional y dinástica, que sirviera de nexo entre el viejo y el nuevo régimen, sino independizar al Estado de influencias extranjeras y abrir las posibilidades de reconciliación con Roma" (25).

Se llegó por fin al matrimonio de Isabel II y Francisco de Asís, duque de Cádiz, hermano de Don Enrique, no sin forzar la voluntad de la Reina para que se resignara a dar su consentimiento. De su desdichada boda comienzan todos los problemas íntimos y también las dificultades políticas posteriores, lo que constituía un símbolo de la discordia general de España.

El cuadro de desilusión profunda que supuso en el pensador catalán sus pretensiones en el casamiento real nos lo pinta Varela Suances con estas palabras: "Si el fracaso de casar a Isabel II con el Conde de Montemolín supuso un durísimo golpe para las aspiraciones políticas del grupo vilumista, del que no se repondrían hasta la llegada al poder de Bravo Murillo, en 1851, a Balmes este fracaso le llevó a clausurar El Pensamiento de la Nación. Se sintió profundamente desilusionado. Y de nada sirvieron los ruegos de sus amigos políticos para que siguiese al frente del periódico. Todas sus esperanzas se habían evaporado y todos sus esfuerzos parecían completamente baldíos. En defensa de Montemolín, Balmes se había propuesto la difícil o más bien imposible tarea de convencer a los carlistas de que sólo prosperando esta candidatura, y no mediante las armas, podrían hacer triunfar sus ideas o al menos parte de ellas, a la vez que había intentado persuadir a los liberales de que las

libertades públicas y las instituciones del Estado constitucional no peligrarían en caso de que Isabel II contrajese matrimonio con el hijo del pretendiente carlista. Balmes llegó incluso a influir personalmente en la corte de Bourges para que Don Carlos abdicase en favor de su hijo, el Conde de Montemolín, y es probable que participase en la redacción de el Manifiesto conciliador que lleva el nombre de este príncipe. Pero todo había sido en vano" (26).

El deprimente espectáculo que se deja traslucir bien se refleja en estas palabras desilusionadas de Balmes:

"Hay en la historia de las naciones épocas desgraciadas, en que es preciso ser muy monárquico para no dejar de serlo; en que es necesario tener muy arraigada la monarquía en las convicciones para que no caiga del corazón" (27).

Así fueron sucediéndose cambios incesantes de gobierno que no eran sólo el producto de los caprichos de Isabel II y de las intrigas de la Corte, sino también implicaciones internacionales de carácter tanto político como económico.

Bravo Murillo (1851-1852), quien sucedió la vacante dejada por Narváez, intentó poner fin a la hegemonía política de los generales, aunque el remedio propuesto era peor que la enfermedad. Así lo comenta Saña: "Para institucionalizar sus peregrinas ideas, el ambicioso ministro elaboró un proyecto constitucional de carácter abiertamente autoritario"(28).

Asimismo Sánchez Agesta, refiriéndose a los proyectos de reforma constitucional de Bravo Murillo señala:"parecía querer legalizar y estabilizar la dictadura del poder ejecutivo." (29).

Bravo Murillo, aunque pragmático y hombre de leyes, no tuvo tacto político ni sentido del momento. El Concordato suscrito durante el período de su mandato, 11 de mayo de 1851, en realidad era obra de sus predecesores. "En casi toda la Europa de las revoluciones de 1848-1849 se vivía entonces una reacción autoritaria. Bravo Murillo es en España el intérprete de este momento reaccionario" (30).

Para concluir este periodo turbulento de nuestra Historia Contemporánea, pensamos que encajan perfectamente las palabras del profesor Heredia cuando dice: "Naturalmente, la realidad fue mucho más compleja de lo que insinúan nuestras palabras. Entre una y otra actitud se dio sin duda la de aquellos que procuraron ser fieles a la tradición y a la modernidad; pero no es menos cierto su carácter excepcional y minoritario. Los tiempos fueron más bien proclives a la adopción de posturas maximalistas, protagonizadas a partes iguales por hombres afectos a la Enciclopedia o a la Tradición" (31).

Pero, a nuestro juicio, no quedaría completa la contextualización del pensamiento balmesiano si no hacemos referencia a otro elemento de singular importancia en la influencia de su concepción antropológica como es el factor religioso y moral. Para ello, veámos en qué situación se encuentra la Iglesia y cómo responde ésta a los problemas sociales y políticos de agitación profunda en la primera mitad del siglo pasado. Ello es así hasta el punto de que no se puede entender la vida de los pueblos, las relaciones sociales y políticas y la misma vida del hombre sin esa dimensión religiosa que, en nuestro autor, constituye elemento esencial para la fecundidad humana y factor irrenunciable de estabilidad y progreso social.

NOTAS

- (1) Palacio Atard V: La España del siglo XIX, España-Calpe, Madrid 1981, pág. 89.
- (2) Hacia 1750, el 80 por ciento del suelo español pertenecía al rey la nobleza y la Iglesia, y en 1900 los dos tercios de la población activa española trabajaba en la agricultura. Ver, Tuñón de Lara. Historia de España, edit. Labor, Madrid, 1981, págs 29 y ss).
- (3) No sólo el influjo sino también el número de miembros de la nobleza decrece. Los datos numéricos señalan un aumento en la población de las ciudades y en la burguesía a costa de los campesinos y de la nobleza rural.
- (4) Palacio Atard, Op. cit., pág. 82.
- (5) Ibid. pág. 83.
- (6) Auhofer, H. La Sociología de Balmes, Rialp-Madrid, 1959, pág. 20.
- (7) Balmes, J., Op. cit., T. III, pág. 175.
- (8) Vicens-Vives J.: Historia de España y América. Social y Económica, Edit. Vicens-Vives, Vol.V, Barcelona 1982, 4ª reedic, pág. 286.
- (9) Aranguren J.L.: Moral y Sociedad. La moral social española en el siglo XIX, Edicusa, Madrid, 1966, pág. 46, citado por Abellán J.L.: Historia Crítica del Pensamiento Español, España-Calpe, Madrid, 1984, T. IV. pág. 17.

- (10) Abellán J.L. Historia Crítica del Pensamiento Español, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, T. IV., p. 18.
- (11) Ibidem. Ver a este respecto: "La evolución política en el Trienio Constitucional", del historiador Roura i Aulinas LL. y las "Repercusiones internacionales del Trienio Liberal" por Gil Novales A., CUADERNOS Historia 16, Madrid, 1985.
- (12) Ver, Vicens-Vives, J., op. cit. Vol. V. págs 302 y 303.
- (13) Tortella Casares G. y otros: "Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo" dirigido por Tuñón de Lara M; Historia de España, edit. Labor, Barcelona, 1981 T. VIII, págs 33 y 34.
- (14) Figueroa y Torres A, Conde de Romanones: "Un drama político, Isabel II y Olozaba", en Obras Completas, T. II, edit Plus-Ultra, Madrid, 1941, pág. 34.
- (15) Balmes, J. "La política de la situación", en Op. cit., T. VII, Pág. 174.
- (16) Citado por Tortella Casares G., Op. cit., P. 212.
- (17) Balmes, J., Op.cit. T. VII, pág. 174.
- (18) Palacio Atard, op. cit. pág. 225.
- (19) Marx, C.: la revolución española, edit, Cenit, Madrid, 1929, págs 51 y 52.
- (20) Veáse: Comellas J.L., Los moderados en el poder, 1844-54.

Madrid, 1970. págs. 146 y ss. Asimismo, Cánovas Sánchez, F. El partido moderado, Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1982, págs. 177-247.

- (21) Sánchez Agesta, L. Historia del Constitucionalismo Español (1808-1936). Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, 4º edic, pág. 231.
- (22) Carr, R.: "España 1808-1939", Oxford, 1966. Cita tomada de Saña H.: España sin equilibrio, ed. Sala, Madrid, 1975, pág. 148.
- (23) Menéndez Pidal: Historia de España, Espasa-Calpe, T. XXXIV, Madrid, 1981, p. LXXI.
- (24) Veáse las candidaturas barajadas para casar a Isabel II, en Palacio Atard, op. cit. págs. 262-264.
- (25) Menéndez Pidal, R, Op. cit. T. XXXIV, p. 854.
- (26) Varela Suances, J., Jaime Balmes, Política y Constitución, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, pp. XX-XXI.
- (27) Balmes, J., op. cit. T.VII. p. 202.
- (28) Saña H, op. cit. pág. 151
- (29) Sánchez Agesta L., op. cit. pá. 244.
- (30) Palacio Atard V., op. cit. pág. 281.
- (31) Heredia Soriano A,: La reforma filosófica en "La Epoca del Romanticismo" (1808-1874), Vol. I de Historia de España, Menéndez Pidal, dirigida por José María Jover Zamora, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, T. XXXV, p. 336.

C A P I T U L O I I I

CONTEXTO RELIGIOSO DE LA ESPAÑA DECIMONONICA.

C A P I T U L O I I I

CONTEXTO RELIGIOSO DE LA ESPAÑA DECIMONONICA

1.- La Iglesia ante los problemas sociales.

- a) El liberalismo francés de Lamennais y las críticas balmesianas.
- b) El papel de la religión en el desarrollo humano y cultural.
- c) Crítica de Balmes hacia el protestantismo.

2.- La moral balmesiana como auxilio de la religión.

C A P I T U L O I I I

CONTEXTO RELIGIOSO DE LA ESPAÑA DECIMONONICA

1.- La Iglesia ante los problemas sociales

Algunos historiadores coinciden en calificar de guerra civil continua la situación de nuestro territorio durante el siglo XIX. "En los reinados que han llenado el siglo XIX, - dice Vicente de la Fuente- hasta nuestros días los españoles han tenido por ocupación exclusiva aborrecerse y matarse. Durante el reinado de Fernando VII, fue la lucha de lo nuevo contra lo antiguo; durante el de su hija, la lucha de lo antiguo contra lo nuevo" (1).

En líneas generales se podría decir que la Iglesia apareció, desde el ocaso de la Antigüedad hasta la llegada del "Antiguo Régimen", como garantizadora moral del orden social y político. Si bien muchas veces se buscaba una religión civil mejor que el catolicismo, no se podía imaginar un Estado carente de religión oficial, aun, por aquellos teóricos modernos del Estado que profesaban un ideario mas escéptico o anticlerical (2).

Si hacemos referencia a la etapa que nos ocupa, se ha de tener en cuenta que la supremacía de la Iglesia sobre el Estado había declinado y que el Estado absolutista consideró a la Iglesia como un instrumento de dominio para sus propios fines. Precisamente fueron estos hechos los que movieron a muchos católicos a romper con la concepción absolutista del Estado y unirse al movimiento burgués del liberalismo, lo que hace que Balmes deba pedir la coordinación de dos potestades libres.

Pero veamos primero qué tipo de relaciones existía entre la Iglesia y el poder absolutista. Revuelta González nos dice a este respecto: "La Iglesia de España no sólo se consideraba víctima del régimen napoleónico, sino también del régimen nacional instaurado por los

liberales de Cádiz... Los mismos que habían atentado contra el Trono al elaborar una Constitución como expresión de la soberanía popular, habían atentado contra el Altar, al legislar sobre cuestiones religiosas sin contar con la autoridad eclesiástica. La restauración del Antiguo Régimen se hará por lo tanto bajo el lema del Trono y el Altar, en un movimiento de apoyo mutuo. Se tratará a lo largo del sexenio de restaurar el Trono absoluto y el Altar concebido según el modelo de la Iglesia del Antiguo Régimen. Aquel Trono y aquel Altar se sintieron hasta tal punto identificados que cada uno buscó en el otro su salvación tras la tormenta"(3).

Al final de la guerra nadie podía discutir la participación del sector clerical y así lo confiesa el mismo Toreno al señalar: "El Estado eclesiástico, cierto que no se opuso a la insurrección, pero tampoco fue su autor. Entró en ella (la Guerra de la Independencia) como toda la nación arrastrado de un honroso sentimiento patrio, y no impelido por el inmediato temor de que se le despojase de sus bienes" (4).

Para el pensador vicense, la solución a este problema sólo podía encontrarse en una separación nítida de las dos esferas. Si hasta este momento la Iglesia había exigido la subordinación del Estado, y el Estado absoluto la subordinación de la Iglesia, Balmes pide la coordinación de las dos potestades libres frente a ambos totalitarismos:

"Claro es que los deberes de la potestad civil no deben confundirse con los de la religiosa, y que no se ha de pretender que le incumba el cuidar del hombre interior cuando puede influir únicamente sobre el exterior" (5).

Considera asimismo que dicha separación de poderes constituye "una

de las causas más poderosas de la libertad, que han disfrutado los pueblos europeos" (6). Si bien acepta que hubo tiempos de extensión del poder eclesiástico al dominio civil, piensa que ello era exigido por la situación y aceptado sin reparos por el Estado (7); pero desde luego, hoy día -dice-, es conveniente, en cuanto sea posible, dicha separación:

"La alianza del altar y del trono podría ser necesaria al trono, pero no lo era al altar" (8).

Esta separación o independencia mutua no significa aislamiento o alejamiento del clero respecto a la vida social ni tampoco autonomía ética:

"Es preciso que vivan en buena armonía las dos potestades, a quienes incumbe la conservación y defensa de los grandes intereses de la religión y de la sociedad" (9).

Este movimiento de apoyo mutuo que continuó durante el sexenio bajo el lema del Trono y el Altar, servirá de argumento propicio para expresar el sentimiento anticlerical y de justificación en las reformas religiosas adoptadas por el partido progresista triunfante en 1820.

Los defectos que clamaban por una reforma en la iglesia eran evidentes: el desfase en la estructura eclesiástica se percibe tanto en sus contribuciones exigidas con métodos tradicionales cuanto en el reparto de sus recursos donde existían grandes desigualdades. Ello se

pone de manifiesto al comprobar la mísera pobreza en que vivían muchos eclesiásticos en contraste a la opulencia y riqueza del alto clero (10).

Por otra parte, las quejas en el pago de los diezmos aumentaba cada vez más, y los recursos del clero disminuían sensiblemente con la caída en los precios de los granos. "El clero-nos dice de la Fuente-, tan rico, tan opulento, tan considerado a principios de este siglo, ha perdido todo, sus bienes, sus privilegios e inmunidades, sus exenciones, su influencia" (11).

Así, la Iglesia tendría que enfrentarse con una reforma necesaria y urgente al finalizar el Antiguo Régimen, y no llevada a cabo por la Iglesia misma, sino por una buena parte de los liberales, a veces, de forma un tanto impaciente e implacable y con fines de índole más bien política y económica, como nos dice Revuelta. Si nos fijamos en la lectura de las Sesiones de las Cortes por parte del partido en el poder durante la época del Trienio, siempre se calificará de excesivo el número de eclesiásticos: "Se trata -dice- de un número excesivo, exorbitante, innecesario, perjudicial, injusto, monstruoso" (12), tales eran los calificativos mencionados.

Por otro lado, también las Ordenes Religiosas se hallaban necesitadas de una urgente reforma tanto en casas como en personal, y existían muchos frailes oprimidos y descontentos sin apenas posibilidad de secularizarse, además de las tensiones consiguientes entre quienes se aferraban a la tradición y quienes se proclamaban liberales.

Así nos comenta Revuelta la tragedia de la reforma: "El estado de la Iglesia clamaba a voces una urgente y profunda reforma. Los que estaban llamados legítimamente a realizarla no la hicieron. Y los liberales, que tenían mucho interés en ejecutarla, la harán anticanónicamente" (13).

Y en otro lugar señala: "cierto que buena parte del pueblo sencillo (no toda) no había reflexionado en la conveniencia del cambio. Ciertamente que una buena parte de los liberales (no todos) emprenden la reforma so capa de religión con fines políticos y económicos. Pero un mero análisis objetivo de la situación de la Iglesia española del Antiguo Régimen nos hace ver la necesidad de la reforma" (14).

Además, existían grupos pequeños -llamados jansenistas- con pretensiones de reforma sustancial de la Iglesia y con auténtico interés por las nuevas realidades sociales y políticas, junto con otros muchos elementos eclesiásticos de oposición al clero y a la jerarquía. "Coincide este fenómeno con la explosión del anticlericalismo moderno, en cuyas filas militaron muchos elementos eclesiásticos, que al pretender una iglesia más pobre, más autónoma e independiente frente a las realidades temporales, hicieron oposición a cuanto significase clero o estructura jerárquica, comprometidos con las instituciones e ideas de las que debería liberarse. Esta oposición, cada vez, más intensa, fue provocada, unas veces, por una actitud ideológica radical frente a la Iglesia; otras, motivada por el comportamiento individual de algunos eclesiásticos" (15).

Este ambiente anticlerical se pone ya de manifiesto cuando Napoleón, después de la invasión de 1808, ordena la abolición del Santo Oficio y la reducción de monasterios y conventos, y su hermano José, el rey intruso, dispone de la confiscación de todos los bienes de la Iglesia y prohíbe al clero el ejercicio de toda jurisdicción (16).

Por lo que se refiere a la Iglesia en España, tampoco cambió esencialmente la situación. Auhofer nos lo describe hablando de matanza horrible de frailes en Madrid y Valencia, asesinatos en Reus y Barcelona y expulsión por segunda vez del Nuncio junto con el destierro de varios obispos de sus diócesis en los años 1834 a 1840.

Este es el resumen que hace: "en suma, durante la primera mitad del siglo XIX la Iglesia fue perseguida con tal brutales excesos cual no los había visto la católica España en las épocas de las dominaciones romana y mulsumana" (17).

Todos estos hechos habrá de tenerse en cuenta a la hora de estudiar el pensamiento balmesiano dado que a consecuencia de ello el mismo Balmes se halló en situaciones peligrosas, huyendo de casa y refugiándose en las de sus parientes o amigos, encontrándose bastante tiempo vigilado por la policía secreta de Espartero en la época de éste. Ello se pondrá de manifiesto al analizar los escritos políticos de nuestro autor como veremos más adelante.

Pero donde mejor se dan las circunstancias históricas que enmarcan la evolución de estos hechos es precisamente en Francia donde, como en otros lugares, el impulso de la tradición y el romanticismo produce una respuesta religiosa que inaugura Chateaubrinad con su obra, El genio del Cristianismo, y por quien Balmes sentiría una gran admiración.

A medida que avanza el siglo, y con él también el influjo del liberalismo, otros católicos se integran en la causa de conciliación con las doctrinas liberales. Así, se crean dos formas de entendimiento y acción en donde para unos "lo moderno" es el error, lo anticatólico, y otros ven sus valores y esperanzas tratando de definir las nuevas formas cristianamente.

Todavía surgirá un tercer grupo entre los católicos franceses que girará alrededor de L'Ere Nouvelle. Su firme adhesión a la República y su preocupación y acercamiento a los círculos obreros, provocarían algunos recelos incluso en el sector del catolicismo liberal.

Pero concretándonos en este campo del catolicismo liberal es evidente

que éste queda primeramente definido en 1830 con el periódico L'Avenir y las figuras de Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Dupanloup y otros (18).

No es nuestro propósito detenernos en esta corriente, ni resulta fácil hacerlo, cuando se trata de vidas intensas. Intentaremos, aunque con brevedad, hacer una aproximación bibliográfica de su más genuino representante Lamennais reconocido como el primer iniciador y padre del liberalismo católico y, sobre todo, porque su pensamiento político-social va a constituir referencia constante en el análisis de las doctrinas balmesianas.

a) El Liberalismo francés de Lamennais y las críticas balmesianas.

La vida de Felicité Robert de Lamennais (1782-1854) recorre posiciones ideológicas que van del ultramontanismo y antirracionalismo hasta el antirromanismo, el racionalismo y la ruptura con la Iglesia.

En sus primeros alegatos se muestra decididamente antirracionalista y defensor apasionado de la tradición: "ninguna monarquía cristiana -decía- puede degenerar en democracia sin que el principio religioso haya padecido antes una gran alteración" (19). Es también defensor de la "filosofía del sentido común", y detractor fogoso de la autoridad pontificia. Progresivamente fue tomando un radicalismo que suscitaba muchos recelos y críticas, e incluso una cierta condena de Gregorio XVI en la Mirari vos de 1832. Su postura disidente se agudiza todavía más en Palabras de un creyente (20) de espíritu revolucionario, y la Singulari Nos de 1834 condenará sus principales planteamientos del consentiment commun. Pio IX trató de moderar posturas en vano, y finalmente sería excomulgado.

En su ideario destacan como líneas básicas la separación Iglesia-Estado, la plena libertad religiosa y la libertad de enseñanza. Ante los problemas del mundo moderno merece destacarse su firme creencia del influjo de la religión en la mejora auténtica y progresiva de la sociedad, y la considera como fuente y voz de verdad ante la cual no cabe indiferencia: "No es el siglo más corrompido - dirá- el que se apasiona por el error, sino el que desatiende, menosprecia y desdeña la verdad" (21).

Por eso en materia religiosa, Lamennais afirma que, tratándose de religión, de moral y de política, ninguna doctrina es materia de

indiferencia por considerarse desastrosa para el hombre. Rechaza a quienes ven en la religión sólo como una institución social, útil políticamente y, por tanto, necesaria para el común del pueblo. Según Lamennais, las doctrinas cristianas, no sólo son útiles, sino verdaderas; pero la cuestión es mostrar cómo lo son, porque lo que a un hombre le parece verdad evidente puede no parecérselo así a otro hombre.

El remedio contra el escepticismo lo halla no en el propio discurrir privado, sino en el común consenso de la humanidad. Este común sentir o sentiment commun es lo que constituye la base de la certeza.

Por otro lado, insiste en señalar los derechos de la Iglesia a la enseñanza, e indica la finalidad última del indiferentismo religioso: dejar a la Iglesia fuera de la sociedad política y civil. El mismo dirá: "El medio más poderoso y del que el genio del mal ha sacado mejor partido para extender el reino del ateísmo es, sin duda, la educación pública" (22). Piensa, pues, que la educación religiosa es la única educación real, necesaria y social: "No hay poder en lo humano capaz de hacer que una institución política se oponga en sí o en sus efectos al principio de que dimana, y que haya fe en las escuelas establecidas por un gobierno que profesa el indiferentismo absoluto en materia de religión"(23). Así apuntaba Lamennais una batalla que los católicos iban a emprender con reiterada preocupación y enfrentamiento ideológico.

Su espiritualismo exagerado también es rasgo común del pensamiento lamennesiano, y así lo muestra en los escritos de L'Avenir en 1831: "todo poder que tiende a interponerse en cualquier grado entre los espíritus para perturbar su mutua comunicación, se destruye a sí mismo en igual medida" (24).

La separación entre la Iglesia y el Estado se justificaba por las condiciones de la sociedad moderna, no porque la pluralidad de confesiones religiosas fuese un bien.

Su visión del mundo y las valoraciones históricas, sociales y políticas del hombre romántico, -como era él- están siempre impregnadas de un saber y tono moralizante y purificador. En él repercutieron las influencias de un ambiente lleno de tópicos y consignas que ofrecían a los católicos "la libertad para todos", el "abrazo común", y las exhortaciones a "un espíritu nuevo adecuado a los tiempos nuevos."

Canals Vidal al referirse al caso de Lamennais, como patriarca del liberalismo católico, dice de él lo siguiente: "Lamennais, cuyo sistema filosófico es típico producto del romanticismo, vivió profundamente este pseudocristianismo humanitario, inclinado a un puritanismo purificador y a una mística redentora, cuya impaciencia inmediata concebía como idéntica la liberación de la humanidad adulta de las trabas del poder y de la fuerza, con la redención cristiana" (25).

Así pues, Lamennais se fue separando poco a poco de la monarquía, sobre todo después de las polémicas en torno a su sistema filosófico que le enfrentaron abiertamente con los ambientes eclesiásticos galicanos. Y, como puede observarse en su obra La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil, anteriormente mencionada, aparece ya, en 1823, su preocupación de combatir al galicanismo, mucho más que al liberalismo y a la revolución.

Al publicar su obra Les Progrés de la Revolution et de la guerre contre l'Eglise en 1829, el galicanismo y la monarquía aparecen como los principales adversarios, pues como dice Canals: "Lamennais tiene ya

una nueva visión antitética a la de su antiliberalismo "ultra" de anteriores momentos y, así, pronto se convenció de que para hacer católico al liberalismo no se requería sino liberalizar al catolicismo" (26).

Intimamente romántico, tenía pues, una visión inmanente y naturalista de la religión donde el horizonte transcendente se pierde para, integrándose en la corriente del siglo, identificarse con un progresivo perfeccionamiento de la humanidad.

En lo que hace referencia a las críticas balmesianas hacia Lamennais vemos que éstas son numerosas. "Si cotejamos, dice Saranyana- el índice analítico de la amplia obra balmesiana, comprobaremos que uno de los autores más citados es Lamennais, a quién siempre da su nombre 'democrático'. Son más de cuarenta referencias, algunas muy extensas, como las que se encuentran en Filosofía Fundamental, y Filosofía Elemental que son de los años 1846 y 1847, respectivamente" (27).

A principios de 1844, casi dos años después de su primer viaje a París, Balmes ofrece una importante discusión del pensamiento político-social de Lamennais sobre "la resistencia al poder político" (28). A juicio del filósofo vicense, la teoría de Lamennais puede compendiarse en los siguientes términos que parten del principio indiscutible: la igualdad de naturaleza en todos los hombres. Estos serían: 1º, igualdad de derechos; 2º, injusticia de toda organización social y política donde no se dé la mencionada igualdad; 3º, legitimidad en el cambio de la organización social; 4º, la abolición de todo gobierno como meta del progreso humano (29).

Para Balmes, aunque según el catolicismo no hay nada determinado sobre

las ventajas o no de una u otra forma de gobierno, consideraba como erróneo la igualdad política y social. Incluso puede haber libertad civil en una determinada forma de gobierno y no libertad política, por lo que conviene distinguir y separar debidamente la una de la otra. De todos modos, constituye una utopía peligrosa una forma de gobierno totalmente liberal de "cada hombre un voto" pues contrasta con la legitimidad de la estratificación social y el sano juicio.

No obstante lo dicho, queda en pie la cuestión sobre si Balme mantendría posteriormente estas mismas ideas, sobre todo, cuando comprendió, al final de sus días, que el mundo había cambiado profundamente y que muchas condiciones políticas que se creyeron fijas y perpetuas habían desaparecido, como puede comprobarse en sus escritos finales al justificar la política reformista de Pío IX.

Su contacto con católicos liberales franceses y belgas, y su temperamento reflexivo y sereno, de cualidades intelectuales y morales profundas para analizar los acontecimientos de su época y los venideros, ya le hicieron comprender que no tenía sentido apegarse a la vieja Europa. Sus palabras son claro ejemplo de cuanto venimos comentando:

"Las cuestiones políticas han cambiado de faz, entran en los problemas nuevos datos que antes se tenían por imposibles, han desaparecido condiciones que se creyeron fijas y casi perpetuas; quien desde el 24 de febrero no mire todas las cuestiones bajo diferente punto de vista, esté seguro de que yerra... Es necesario vivir a la luz del día, respirar el aire que impregna la atmósfera y aceptar las condiciones y medios de lucha establecidos por las ideas y las costumbres de la sociedad moderna" (30).

Por estos y otros escritos finales, nos hace pensar, más bien, que el filósofo vicense habría aceptado, si no todos los principios del liberalismo decimonónico, sí muchos presupuestos representativos de la Europa liberal y el abandono del liberalismo censitario mantenido en principio, pues no hay duda alguna de que una Europa cristiana encontraría fuertes pilares si puede apoyarse en el ejercicio de las libertades políticas.

b) El papel de la religión en el desarrollo humano y cultural

Balmes luchó en defensa de la Iglesia en distintos frentes exigiendo a veces una tarea política directa y siempre con ánimo sereno sobre la cosa pública aun en plena persecución religiosa (31). Ello se pone de manifiesto en una carta dirigida a su amigo Quadrado donde le declara ser "escrupulosamente delicado en todo lo que de cerca o de lejos, concierne a la religión" (32). Esta defensa se podrá comprender mejor si nos detenemos en las propias palabras, lo que haremos a través del propio autor con una mayor abundancia de textos.

Para nuestro filósofo, la religión se presenta como un bien supremo que ofrece las mayores garantías de progreso para el hombre y la sociedad en su conjunto.

"Figuráanse algunos -dice- que la religiosidad es signo de espíritu y capacidad escasa, y que, por el contrario, la incredulidad es indicio de talento y grandeza de ánimo. Yo sostengo que con la historia en la mano se puede demostrar que en todos tiempos y países los hombres más eminentes han sido religiosos" (33).

Y es que Balmes no concibe una sociedad irreligiosa, en el sentido de indiferente o atea, porque no hay sociedad sin religión siendo lo religioso el principio y fin de la vida moral y ambos aspectos prioritarios respecto a los demás aspectos, tanto sociales como políticos y económicos:

"Con religión, con moral, pueden marchar bien todas las formas de gobierno; sin ellas, ninguna... Un Gobierno más o menos lato puede concebirse cuando hay virtudes en la sociedad, cuando hay moral, cuando hay religión" (34).

Su ideal de reforma política se concreta en los principios de moralidad y religiosidad que han de servir de guía contra las doctrinas de su época que socavan el campo de lo ético y que deben impregnar toda su reestructuración. Por eso sostiene que la cuestión política es en el fondo una cuestión moral constituyendo la fe y la religión la cúspide de cualquier otra cosa, pues pertenece a un orden más alto y más sublime.

Es importante destacar, a su vez, la concepción balmesiana acerca de las relaciones entre la religión y la ciencia afirmando que la Iglesia Católica siempre ha procurado el desarrollo humano a través de las ciencias si bien dando a éstas un lugar secundario:

"Nunca la religión ha estado reñida con la verdadera ciencia, pero jamás ha dejado de manifestar cierta desconfianza en todo lo que era exclusivo producto del pensamiento del hombre. La religión no condenaba la ciencia, antes la amaba, la protegía, la fomentaba; pero le señalaba al mismo tiempo sus límites" (35).

Frente a los que reprochan a la religión su inutilidad para el campo cultural debido a las alianzas de la Iglesia, a veces demasiado estrechas, con las fuerzas reaccionarias, Balmes lo contradice afirmando que nunca se ha opuesto al desarrollo de la civilización:

"No es verdad que el catolicismo sea impotente para satisfacer las necesidades de la época actual y de la venidera, y que, yaciendo como un cadáver que sólo sirve de embarazo a la marcha de la civilización sea menester sepultarle"(36). Al mismo tiempo señala su carácter progresista: "el mundo civilizado es inteligente, rico, poderoso, pero está enfermo... Sólo puede salvarle el enlace del espíritu de progreso con la religión" (37).

Para demostrar esta apertura y adecuación a las circunstancias ambientales, Balmes lo quiere explicar con datos y razones históricas que muestran el papel que ha jugado la religión en su proceso evolutivo de benefactor para el desarrollo de los pueblos sabiendo acomodarse a la diversidad de los tiempos y a sus innumerables vicisitudes.

Esta función social de la religión en cuanto reforzamiento de la solidaridad social, tal y como defiende el pensador de Vich, ha podido ser cierto en determinadas sociedades y en épocas concretas, pero en otras, ha sido causa de discordias y de conflicto social. Pero Balmes, preocupado por la defensa a ultranza de la religión católica y, tal vez, por el breve espacio de tiempo que le tocó vivir, no llegó a percatarse, en toda su amplitud, de las diferentes funciones que a lo largo de la historia ha podido jugar la religión, y de los errores perpetrados por sus altas jerarquías, tanto en sus relaciones con las otras religiones como en la consideración de la ciencia y del avance científico para el progreso social.

Pero sigamos en el análisis del papel de la religión en otros ámbitos: así también ésta tiene que ver con el hombre y la sociedad, hasta tal punto que para Balmes, la apertura y relación del hombre con la trascendencia es algo que pertenece a la propia esencia del hombre:

"Hasta ahora ha sido siempre vano el empeño de hacer irreligioso al hombre.. el linaje humano protesta sin cesar contra ese individuo que ahoga en su corazón el sentimiento religioso" (38).

Y es que el hombre sólo desarrollará su inteligencia de manera

fecunda cuando se halla subordinado a los principios de la moral y de la religión cristiana que son los que testifican su alta dignidad. Así lo ha reconocido el hombre, pero también lo ha visto la humanidad al ocuparse de ello como factor de primer orden:

"La humanidad entera se ha ocupado y se está ocupando de la religión; los legisladores la han visto como el objeto de la más alta importancia, los sabios la han tomado por materia de sus más profundas meditaciones; los monumentos, los códigos, los escritos de las épocas que nos han precedido nos muestra de bulto este hecho que la experiencia cuida de confirmar"(39).

Al mismo tiempo, nos muestra que la religión es el lazo de unidad en la sociedad y factor vigoroso de estabilidad social. La religión es, pues, "verdadera necesidad social para todos los pueblos del mundo" (40), y sin ella no puede marchar bien ninguna forma de gobierno.

Además, la religión no es sólo para pobres y humildes, sino que debe abarcar a todos los hombres. Su defensa de las clases más numerosas y de su igualdad ante Dios, hacen que la religión no sea compatible con el feudalismo, tendente a establecer el sistema de castas sino que ya desde el principio el cristianismo empezó la gran obra de la regeneración social.

Al mismo tiempo ocurre también el peligro del fanatismo que, más que en otras materias se da en la religión, donde adquiere un carácter distintivo y una energía terrible pudiendo arrastrar al hombre a las mayores extravagancias y horrorosos crímenes:

"No cabe duda que, en tratándose de materias religiosas, tiene el hombre una propensión muy notable a dejarse dominar de una idea, a exaltarse de ánimo en favor de ella, a transmitirla a cuantos le rodean, a propagarla luego por todas partes, llegando con frecuencia a empeñarse en comunicarla a los otros, aunque sea con las mayores violencias" (41).

En España sobre todo, estas ideas y sentimientos religiosos han tenido desde hace mucho un carácter sumamente belicoso donde la religión estuvo en lucha material con el islamismo. La historia de la Iglesia muestra muchos ejemplos de fanatismo o "sentimiento religioso extraviado" (42). Y es que el elemento religioso ha estado presente en todos los pueblos tanto para el reforzamiento de la solidaridad social como también ocasionando muchos conflictos y discordias (como ya hemos mencionado anteriormente). Las guerras de religión suelen ser de las más terribles por su impetuosidad y tenacidad como reconoce el propio Balmes en su obra El Protestantismo...

Balmes habla de la necesidad de la religión como un fenómeno que nunca desaparece por completo a menos que una ocupe el lugar de la otra ya que son ideas y sentimientos grabados en el corazón por el Autor de la naturaleza y no se pueden desarraigar:

"La sociedad, si no es religiosa, . será supersticiosa, si no cree cosas razonables las creará extravagantes, si no tiene una religión bajada del cielo la tendrá forjada por los hombres" (43).

Hasta tal punto hace una defensa de la religión que afirma que toda filosofía de la cultura y de la historia en sus cuestiones fundamentales es insoluble para el solo pensar filosófico. Y "la religión es la verdadera filosofía de la historia", que para nuestro autor es: "el verdadero conocimiento de los hombres y de las cosas..."(44).

En último término, Balmes piensa que el cristianismo se encuentra infiltrado en todos los ámbitos de la civilización que se halla plasmada en las sociedades modernas. Esta interrelación de factores en cuya cúspide se halla el factor religioso nos viene aseverada en la conclusión que nos hace Prieto Escudero al afirmar: "no sólo existe una interrelación de lo político, lo económico, lo social y lo religioso que elimina, por supuesto, la economía versus política, sino que tal pensamiento llega a considerar que lo religioso es principio y fin de la vida moral" (45).

Balmes, pues, quiere mostrar la infiltración del cristianismo en todas las partes de la civilización y, por ello, el protestantismo se ha conservado -dice- a la sombra de la religión cristiana. De su crítica hacia el protestantismo nos ocuparemos seguidamente.

c) Crítica de Balmes hacia el protestantismo

Balmes, en defensa de la Iglesia católica y dentro de su polémica con Guizot, hace una crítica severa al protestantismo que separó a los pueblos europeos y que trajo odios y guerras sangrientas:

"Las instituciones civiles y políticas y todos los ramos de conocimientos habían nacido y prosperado en Europa bajo el influjo de la religión; el cisma fue religioso, afectó la raíz misma, y por necesidad se extendió a todos los ramos... Pueblos hermanos, ¿no hubieran encontrado medio de entenderse amistosamente, si durante los tres últimos siglos no los separaran las discordias religiosas con un lago de sangre?" (46).

Para el pensador vicense, el protestantismo no sólo ha destruido la unidad del cristianismo universal, sino que ha sembrado la discordia entre hombres y pueblos debilitando la acción física y moral de la civilización europea:

"Carecen de un centro de donde puedan arrancar los grandes esfuerzos, no tienen un guía, andan como rebaño sin pastor, fluctuantes con todo viento de doctrina, y tocados de una esterilidad radical para producir ninguna de las grandes obras que tan a manos llenas ha producido y produce el catolicismo" (47).

En su intento por conocer las causas de este hecho nos habla de la repugnancia de los hombres por someter su conducta a una autoridad, como la más profunda de su nacimiento; y el confiarse el individuo a su propia razón y formarse así sus creencias, como la esencia misma del protestantismo.

Balmes, en una larga comparación entre las dos religiones, nos quiere demostrar las graves consecuencias que para España representaría la pérdida de su glorioso pasado histórico a causa del indiferentismo o de una guerra religiosa.

"El protestantismo -dice- torció el curso de la civilización europea: sin esa calamidad, la Europa sería muy diferente de como es; pero las cosas es preciso considerarlas, no tales como deberían ser, sino como son: y la Europa es lo que han hecho los siglos anteriores" (48).

Así responde a la tesis de Guizot, quien en su historia había presentado la Reforma como un principio de progreso para la civilización. Pero Balmes intenta demostrar cómo el progreso experimentado por la Humanidad es obra del catolicismo y no del protestantismo, tanto en el avance sintético de las ciencias como en la organización político-social de los pueblos:

"¿Fueron, por ventura, -dice- enseñados en la escuela protestante Antonio de Nebrija, Erasmo, Luis Vives, Lorenzo Valla, Leonardo Aretino, el cardenal Bembo, Sadoletto, Melchor Cano y otros innumerables que podría recordar?... (49).

Y así va poniendo ejemplos de pensadores y de naciones que confirmen cómo la civilización moderna asienta su dignidad y su verdadera progresividad en la religión católica, mientras el protestantismo produjo los efectos peligrosos de la desunión por sus doctrinas disolventes en vez de contribuir a la liberación del pueblo.

Pero la verdadera polémica se halla en su pronunciamiento contra la "Reforma" (término inexacto pues más bien debería llamarse "revolución religiosa", Tomo IV, p. 19), que lo único que hizo fue precipitar a la humanidad en el infortunio espiritual y cultural. Tampoco vio ningún signo progresista ni de desarrollo cultural en el protestantismo.

Sin embargo, sí admite algún atisbo de aprobación por parte de las sectas cuando nos habla de la "propagación de algunas luces del cristianismo por medio de una u otra de las sectas disidentes, lo que, tal como sea, siempre es muy preferible a la idolatría y embrutecimiento en que estaban sumidos aquellos países" (50).

Lo que queda ciertamente en pie es saber si hoy día mantendría estos mismos juicios tan severos y condenatorios hacia el protestantismo sin considerar otro tipo de progreso más que el producido dentro de la religión católica. Su perspicaz intuición le tuvo que hacer ver que si bien muchos pensadores de entonces seguían afirmando al cristianismo como la forma más elevada de espiritualidad religiosa, y desde esta perspectiva de la religiosidad natural, se podía considerar como válida para fundamentar la vida moral; también la postura de la Iglesia ha dejado muchos puntos débiles frente al gran auge del conocimiento científico como principal reto del momento, y al que tratarán de responder muchos católicos liberales de su época y de la inmediata posterior.

En este contexto, podemos recordar las palabras del profesor Diego Núñez cuando en su presentación del libro de Draper sobre la Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia nos habla de la postura del Papa IX: "El Papa se mostró intransigente frente a todo lo moderno y desplegó una incansable actividad dogmática. En el plano político defendió una línea abiertamente teocrática y en el orden intelectual tornó al catolicismo incompatible con todas las

manifestaciones de la cultura moderna" (51). Ante tales decisiones se llegó a un alejamiento de muchos pensadores que encontraban muy difícil conciliar su religiosidad y su condición de modernos. "De hecho -nos dice- lo que Draper plantea en su libro no es la incompatibilidad del saber científico y la religión, sino la hostilidad histórica entre la ciencia moderna y las iglesias cristianas, en especial la católica" (52).

Es cierto que estamos hablando de unos años inmediatamente posteriores a la vida de Balme pero es que ello ya se propició en la primera mitad del siglo con la temática de Guizot en su Historia de la civilización europea que encontró fuertes críticas del pensador catalán, y de quien hablaremos en el cap. VIII.

El mismo Draper al hacer referencia a las relaciones entre el cristianismo latino y la civilización moderna nos dice: "¿Cómo nos explicaremos el mal éxito de la Iglesia en la tutela de Europa?. No hubiera sido este el resultado, si hubiese habido en Roma un cuidado constante por la prosperidad material y espiritual del Continente, si se hubiese ocupado tan sólo el Pastor universal, el sucesor de Pedro, de la santidad y felicidad de su rebaño" (53). Estas mismas críticas a las religiones positivas se encuentran en las palabras de Nicolás Salmerón: "No deja por eso de suministrar cumplida y elocuente prueba, cuanto en la Historia cabe, de que la intolerancia de las religiones positivas, ha retenido el progreso y contrariado la difusión de la Verdad en el Mundo..."(54).

Tal vez una perspectiva más amplia que el breve espacio de una vida tan corta le hubiera situado en una equidistancia más conciliadora en aras de un reconocimiento mayor tanto de los propios errores como en la consideración de otros efectos de progresividad y desarrollo cultural propiciados por la doctrina protestante, lo que le aproximaría también a los actuales sentimientos de la Iglesia plasmados principalmente en el último Concilio en lo referente a estos aspectos.

Con referencia a estas mismas críticas hacia el protestantismo, Boyer hace una intuición positiva sobre el futuro juicio de Balmes: "Lo que dice directamente contra el protestantismo, si Balmes viviera en nuestros días, sería ciertamente muy modificado. El tono se haría fraterno, los juicios manifestarían más comprensión y las conclusiones más equidad. El protestantismo ya no aparecería simplemente como un peligro inminente que hay que alejar, sino como una comunidad de cristianos en los que reconocemos, en medio de errores que hay que corregir, importantes certezas comunes y una sincera voluntad de progresar juntamente hacia la unidad de la fe" (55). Juicio que puede ser bastante razonable de pensar, aunque nos situemos en el campo siempre frágil de la futurología; si tenemos en cuenta el carácter evolutivo, conciliador y de sentido común del pensador catalán.

2.- La moral balmesiana como auxilio de la religión.-

Finalmente haremos referencia a las relaciones de la moral con el individuo y la sociedad. En este sentido, Balmes habla de la obligatoriedad de una referencia moral en cualquier tipo de relaciones interpersonales pues su mero encuentro, aunque sea momentaneo y casual, ya engendra derechos y deberes:

"Estos derechos y deberes..., nacen de una ley de sociedad universal, que ha establecido Dios entre todos los individuos de la especie humana, por el mismo hecho de criarlos" (56).

Pero la moral va unida íntimamente a la sociedad y a la vida del hombre, ya que la sociedad se concibe como un ser moral y las ideas morales anidan en todos los hombres.

"Tan íntima -dice- es la relación de la moral con el bien del individuo, de la sociedad y del linaje humano, que a primera vista parece confundirse con esos bienes" (57).

"Las ideas matrices de bueno y malo, justo e injusto, lícito e ilícito, son las mismas en todos los tiempos y países, forman como un ambiente en el que el espíritu humano respira y vive" (58).

Pero si bien la sociedad es un ser moral y en todos los hombres hay ideas morales, ello no significa que la moral esté hecha por la sociedad, sino que es previa a la misma, es algo diferente porque se halla sancionada por un Legislador ultramundano. Es por esto que la moral balmesiana, en contra de las ideas de Guizot (59), no subsiste fuera de la religión, sino que constituye su auxilio y complemento:

"Si los discursos, si los decretos, si las leyes..., si los premios y los castigos bastasen a establecer el orden moral..., ¿dónde habría más orden moral, que en España, que cuenta por centenares las medidas para conservar el orden público, y las leyes represivas, y los programas halagueños? (60).

Precisamente, una de las exigencias balmesianas en la cuestión social es el fortalecimiento de la moral, es decir, hacerlos buenos y hacerlos bien y ello significa "procurar arraigar en las clases menesterosas la moralidad..., una moralidad sólida, duradera, fundada en los principios religiosos" (61).

Para conservar estas grandes ideas morales y su aplicación en la práctica, Balmes nos habla de la necesidad de instituciones fuertes como son las comunidades religiosas en cuanto expresión y satisfacción de grandes necesidades sociales. Y esa sociedad religiosa será la Iglesia que no procede del derecho natural sino de la creación directa de Dios y, por ello, con una autoridad propia y con una organización igualmente trascendente para estar al servicio de su propia misión y no al de otras instrucciones de cualquier partido político:

"Sus deberes y hasta su interés exigen que, sordo a los halagos como a las amenazas, no se prostituya jamás a las exigencias de ningún partido, que no se presente como instrumento de ambiciones de ninguna clase"(62).

Con estas premisas apoloéticas, Balmes hace una filosofía de la historia en donde se rechaza la concepción de los problemas sociales, como problemas económicos y, más bien, mantiene la idea de considerar

dichos factores como algo concatenado e interrelacionado donde lo económico, lo político y lo social se hallan subordinados a los condicionamientos morales y religiosos. En este sentido, no podemos hablar de progreso económico, si no va unido al mejoramiento social, de forma que evite cualquier tipo de desequilibrio perjudicial a la comunidad. Es así cómo la economía debía subordinarse a la política proporcionando los medios económicos para que el político los seleccione conforme al mejor momento de coyuntura local y temporal. Y de otra parte, el pensamiento político debe actuar parejo a una buena doctrina social pues la conexión íntima de dichas cuestiones debe redundar en beneficio del individuo y de la sociedad de forma que la persona sea contemplada no aisladamente, sino en sus relaciones naturales, en su ecología social dado que el hombre vive inmerso en lo social y forma su peculiar ecología.

Pero para conseguir la revalorización del hombre y una sociedad libre, Balmes insiste en la necesidad de retornar a lo esencial, esto es, de buscar el ideal moral cuya finalidad es ennoblecer la vida humana y social. Y es que en el pensamiento balmesiano no se concibe una sociedad sin moral siendo lo religioso el principio y fin de la vida moral, de ahí su firmeza en sostener que la cuestión política es, en el fondo, una cuestión moral. Así, la referencia moral se convierte en presupuesto imprescindible y guía necesaria para el bien de la sociedad y del linaje humano pues constituye parte esencial de las ideas de bueno y malo, justo e injusto de una sociedad.

Ahora bien, si nos centramos en uno de los objetos predilectos del humanismo balmesiano cual es el mejorar la suerte de las clases más numerosas a través de su obra de regeneración social y de introducir en la sociedad la moralidad, el bienestar y, por ende, la civilización, tal y como veremos al estudiar su pensamiento sociológico, podemos encontrar un tipo de humanismo latente cercano a ese

humanismo ilustrado del que nos habla el profesor Jiménez Moreno recogiendo las palabras de D. Enrique Tierno: "Se puede afirmar -dice- que hay humanismo siempre que se sostiene que la moral y las instituciones de los ricos son perfectamente válidas para los pobres, en cuanto pobres. En este sentido el cristianismo es un humanismo" (63).

Pero ¿cuál es el humanismo de Balme que le pudo servir de guía y orientación tanto en la posibilidad y justificación del conocimiento humano como en dar sentido y valor a su praxis vital y social?. Antes de pasar a analizar estas importantes cuestiones, veremos en el capítulo siguiente cuál es el contexto filosófico más apropiado para estudiar el pensamiento de nuestro autor, cuáles son sus características filosóficas y cómo se insertan éstas en el marco de la filosofía española.

NOTAS

- (1) Fuente V. de la : Historia eclesiástica de España, 2ª edic, T. VI, Madrid, 1875, p. 177.
- (2) Veáse, Montesquieu: Esprit des lois, XXV, 12, Paris, 1876; o las teorías de Voltaire y de Rousseau que encuentran indispensable, política y socialmente, una religión del Estado.
- (3) Revuelta González, M.: Política religiosa de los liberales en el siglo XIX, C.S.I.C., Madrid, 1973, p. 3.
- (4) Conde de Toreno (D. José María Queipo de Llano) Historia del Levantamiento, Guerra y Revolución de España, Biblioteca de Autores Españoles, ed. Atlas, Madrid, 1953, p. 78.
- (5) Balmes, J. Op. cit. T. III, p. 171.
- (6) Ibid. T. IV, p. 579.
- (7) Ibid. p. 298, cap. XXXII sobre la "Suavidad de costumbres".
- (8) Ibid. T. VII, p. 978.
- (9) Ibid. T. IV, p. 546.
- (10) Ve, informe de Moreau de Jonnes: Estadística de España, territorio, población, agricultura, minas, industria, comercio, navegación, colonias, hacienda, ejército, justicia e instrucción pública, traducido del francés por Pascual Madoz e Ibáñez, Barcelona, 1935, citado por Revuelta; Op. cit. p. 28.

- (11) Fuente V, de la, Op. cit. p. 177.
- 12) D.S.C. Sesiones de 31 de marzo de 1821, 18 a 22 de mayo de 1821, 3 al 12 de abril de 1822, citado por Revuelta, Op. cit., p. 40.
- (13) Revuelta Gonzalez M,: Op. cit., p. 52
- (14) Ibid, p. 23
- (15) Carcel Ortí V.: "Estado del clero y pueblo", citado por Flicte-Martín: Historia de la Iglesia , Vol. XXIII, p. 589.
- (16) Auhofer nos comenta a este respecto: "la actuación de los franceses llegó a trágica culminación con el incendio de la catedral de Solsona, la violación de las monjas de Uclés, la ejecución del obispo de Coria y los fusilamientos de sacerdotes llevados a cabo en Murviedro, Castellón y Valencia, Op. cit. p. 27.
- (17) Auhofer, Op. cit. p. 29.
- (18) Para una visión de conjunto, consultar Weill, G.: Histoire du Catholicisme libéral en France 1828-1908, Felix Alcan, París, 1909. Algunas notas básicas sobre la biografía del movimiento y sus personajes se pueden ver en : Enciclopedia Cattolica, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro catholico, Città del Vaticano, T. IV, 1991-1993 (Dupanloup); t. VII, 793-795 (Lacordaire); T. VII, 850-857 (Lamennais); T. VIII, 1336-1339 (Montalembert).
- (19) Lamennais, F.R., La Religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil, Primera Parte, Impr. de Aparicio, Valladolid, 1826, p. 26.

- (20) Ibid, Paroles d'un croyant, Daubrée et Cailleeux, Paris, 1835.
- (21) Ibid, en Biblioteca de Religión o sea Colección de obras contra la incredulidad y errores de estos últimos tiempos, Imp. E. Aguado, Madrid, 1826, T. I. p. 15.
- (22) Ibid: La Religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil, Impr. de Aparicio, Valladolid, 1826, 1ª parte, p. 40.
- (23) Ibid, op. cit, p. 95.
- (24) Ibid, L'Avenir, 14 de junio 1831, citado por Canals Vidal, F.: El elemento romántico en la génesis del catolicismo liberal, resumen de su tesis, Secretaria de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad de Barcelona, 1956. p. 17.
- (25) Canals Vidal, F., Op. cit. p. 25
- (26) Ibid, Op. cit. p. 13
- (27) Saranyana J. I.: "Jaime Balmes y el Catolicismo Liberal", Espíritu, nº 94 Barcelona, 1986, p. 138.
- (28) Balmes estudia el tema de la licitud de resistencia al poder civil en El Protestantismo... T. IV, caps. 48-56; Op. cit. pp. 485-613.
- (29) Cfr. El Protestantismo...Op. cit., p. 600 y ss.
- (30) Balmes, J, Op. cit. T. VII, pp. 1050-1051.

- (31) Ver, Menéndez Pelayo M,: "Dos palabras sobre el Centenario de Balmes", en Actas del Congreso Internacional de Apologetica, Vich, 1911, Tomo I, pp. 443-451, donde se encuentran frases como éstas: "... la templanza de ánimo, libre de toda violencia y exageración"; "en sus polémicas no hay frase ofensiva para nadie".
- (32) Citado por Arboleya Martínez M: Balmes, periodista, Librería Católica Internacional, Barcelona, 1914, p. 52.
- (33) Balmes, Op. cit. T. III, p. 699.
- (34) Ibid. T. IV, pp. 701-702
- (35) Ibid. T. IV, p. 290.
- (36) Ibid. T. V, p. 820.
- (37) Ibid. T. VII, p. 1.000
- (38) Ibid. T.IV. p. 78.
- (39) Ibid. T. III, pp. 689-690.
- (40) Ibid. T. IV, p. 626.
- (41) Ibid. T. IV, p. 78.
- (42) Ibidem.
- (43) Ibid. T. IV, p. 96.
- (44) Ibid. T. VIII, p.258.

- (45) Prieto Escudero G., "Balmes o la prioridad de lo sociorreligioso sobre lo político económico". Estudios políticos, nº 182, Madrid, 1972, p. 176.
- (46) Balmes, Op. cit. T. IV. pp. 680-681.
- (47) Ibid. p. 458.
- (48) Ibid. T. VII, p. 997.
- (49) Ibid. T. IV, p. 746.
- (50) Ibid. T. V, p. 320.
- (51) Diego Nuñez: Introducción a la Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia de Draper, edit, Alta Fulla "Mundo Científico", Barcelona, 1987, p. 18.
- (52) Ibid. pp. 18-19.
- (53) Draper J.W., Op. cit., p. 228.
- (54) Salmerón, N.,: Prólogo a la op. cit. p. VII.
- (55) Boyer, Ch: "De Balmes el Ecumenismo de hoy", Espíritu, 17 (1968), pp. 65-66.
- (56) Balmes, J., Op. cit. T.III. p. 157.
- (57) Ibid. p. 123.
- (58) Ibid. T. II, pp. 715, 716.

- (59) A este respecto Guizot, siguiendo las tendencias de la época, señala la moralidad con independencia de la religión: "Pour ceux d'entre vous qui ont fait des études philosophiques un peu étendues, il est, je crois, evident aujourd'hui que la morale existe "independament des idées religieuses". (Guizot, F: Histoire de la civilisation en Europe, Cinquieme editon, Didier, París, 1842, p. 136.
- (60) Balmes, J, Op, cit, T. VII, pp. 639-640.
- (61) Ibid, T. V, p. 953.
- (62) Ibid, T. VI, p. 281.
- (63) Jimenez Moreno, L.: "El humanismo ilustrado de Tierno Galván", Sistema, Universidad Complutense de Madrid, 1986, p. 115.

C A P I T U L O I V

LA INSERCIÓN DE BALMES EN LA FILOSOFÍA CATALANA Y ESPAÑOLA:
ESTADO DE LA CUESTIÓN.

C A P Í T U L O I V

LA INSERCIÓN DE BALMES EN LA FILOSOFÍA CATALANA Y ESPAÑOLA:
ESTADO DE LA CUESTIÓN.

C A P Í T U L O I V

LA INSERCIÓN DE BALMES EN LA FILOSOFÍA CATALANA Y ESPAÑOLA: ESTADO DE LA CUESTIÓN.

1.- Balmes en el marco de la filosofía catalana.

A) La Escuela filosófica catalana.

- a) Antecedentes más significativos.
- b) Características principales y representantes más cualificados:

- Martí D'Eixalà, Ramón.
- Llorens i Barba, Xavier: su filosofía del sentido común y sus relaciones epistemológicas con Balmes.

B) Balmes en el contexto de la tradición cultural y filosófica catalana.

2.- La Filosofía de Balmes y la Filosofía Española.

- a) Características de la filosofía balmesiana.
- b) Balmes y su inserción en la filosofía española.

3.- Notas.

4.- Conclusiones de la primera parte.

CAPITULO IV.- LA INSERCIÓN DE BALMES EN LA FILOSOFÍA CATALANA Y ESPAÑOLA: ESTADO DE LA CUESTIÓN.

1.-Balmes en el marco de la filosofía catalana

El profesor Canals Vidal, al buscar las razones de una doble formación balmesiana, por un lado, la del tomismo tradicional en el Seminario de Vich y, por otro, la de la escuela más ecléctica, y con designio de apertura a ciertos aspectos de la modernidad científica y filosófica de la Universidad de Cervera, nos dice lo siguiente: "A este propósito habría que reconocer que Jaime Balmes sería tal vez mejor comprendido si no se le juzgase habitualmente como un iniciador del neoescolasticismo, y confrontándose con etapas posteriores en la maduración de la restauración escolástica, sino más bien como un continuador eminente de aquella escolástica ecléctica propia de los jesuitas de la Universidad de Cervera" (1).

Teniendo en cuenta esta doble herencia, Canals niega, siguiendo al propio Casanovas, la pertenencia de Balmes a la "escuela filosófica catalana" iniciada en la obra de Martí d'Eixalà de quien haremos expresas referencias.

De otra parte, encontramos la "escuela apologética catalana" con repercusiones doctrinales en el tradicionalismo filosófico que, en conexión con el romanticismo historicista y la naciente "filosofía catalana", constituye también un elemento central en movimientos culturales y políticos posteriores del catalanismo a través de sus representantes como Roca y Cornet, José María Cuadrado, Ferrer y Subirana... De sus relaciones con Balmes lo resume Berrio de la siguiente forma: "El to d'aquesta escola es absolutament inferior al de Balmes, amb el qual tingué molts punts de contacte, pero també

importantes diferencias" (2). No conviene olvidar, a este respecto, la fuerte pervivencia de la tradición escolástica en la misma Cataluña para comprender la influencia del tradicionalismo francés en España, por lo que el profesor Canals añade: "Una tradición escolástica, tomista principalmente, a la que pertenecieron numerosos apologistas y polemistas antiliberales de estas tierras, en las que la línea de pensamiento que Ignasi Casanovas califica de intransigente y cerrada, y que Menéndez y Pelayo denomina "escolástica póstuma", es superior, por el número de sus representantes y por la influencia de su tarea, a la que hallamos en otras tierras y pueblos hispánicos" (3).

Conviene, en este sentido, hacer referencia al capítulo del profesor Alsina: "La Escuela Apologética Catalana. Presencia y Aportación de Balme", donde se analiza pormenorizadamente los puntos de contacto y las diferencias importantes entre la mencionada escuela y el pensamiento de Balme. Al hablar sobre la revista La Civilización nos dice: "A través del contenido de esta publicación podemos estudiar los presupuestos filosóficos y políticos de la Escuela Apologética Catalana. La revista fue obra de una estrecha colaboración entre Balme, Roca y Cornet y Ferrer y Subirana, a pesar de la diversidad de procedencia y de actitudes, tanto doctrinales como políticas, entre Balme y los demás colaboradores"(4).

Pero junto a estas colaboraciones y otras ocasionales de hombres importantes como Milá y Fontanals y Rubio y Ors, comienzan a percibirse diferencias significativas entre el tradicionalismo filosófico de dicha escuela que sigue las líneas doctrinales de los apologistas franceses con su falta de tolerancia, de libertad y de discusión que con frecuencia les ha caracterizado, y el profundo realismo y originalidad en el planteamiento crítico de Balme.

tal vez aquí convendría tener presente las diferencias que apunta el mencionado autor entre la corriente del tradicionalismo hispánico y la del tradicionalismo europeo originado en Francia, ajeno e incompatible con la tradición escolástica (5).

Así pues, no negamos que Balmes se sitúa en la misma línea de los grandes apologistas franceses en algunos aspectos importantes de su profunda convicción religiosa, tales como la defensa del Pontificado, o contra la tiranía de la aristocracia protestante inglesa para defender la personalidad de O'Connell, y las esperanzas sobre los católicos irlandeses en conseguir su emancipación y sostener sus propias convicciones. Pero es claro también la existencia de profundas discrepancias tanto ideológicas como políticas con la mencionada escuela apologética. Ello le llevará a la fundación de una nueva revista La Sociedad, donde pueda plasmar, como único redactor, su plena independencia. Tal era su actitud como podemos ver en la polémica que mantiene Torres Amat, obispo de Astorga, y la escuela tradicionalista: "No comparte- dice Alsina- sus presupuestos filosóficos pero tratará de evitar la polémica con ellos dadas las circunstancias políticas y eclesiásticas. Fruto de esta actitud en su Historia de la Filosofía no dedicará ningún capítulo al pensamiento filosófico de Bonald" (6).

Pues bien, creemos que estos presupuestos son hitos de referencia obligada para acercarnos con mayor seguridad a una aproximación mayor de la contextualización filosófica de nuestro autor. Porque, si bien aparecen grandes diferencias respecto al tradicionalismo francés, su clara afinidad con Reid y la escuela escocesa del sentido común en su aspecto negativo, es decir, en sus rechazos a las corrientes empiristas y racionalistas, le ligan-sin duda alguna-, a la llamada "escuela filosófica catalana", de cuya renovación Balmes fue un claro exponente. El hecho de compartir con Martí d'Eixalá y Llorens y Barba

una filosofía del sentido común que no aprende de los escoceses sino del jesuita Buffier principalmente a través de la obra de Miguel de Guevara que fue libro de texto en la Universidad de Cervera (7), y el hecho de elevar el seny catalán o sentido común - como connatural con el talante del país-, a categoría filosófica, hacen de nuestro autor miembro relevante de la mencionada escuela.

Precisamente esta filosofía del sentido común será pieza fundamental en la recuperación de la tradición y del pensamiento catalán de cuyos rasgos se hace eco en su obra filosófica el profesor Rubert de Ventós. Sus palabras sobre el sentido crítico catalán encajan perfectamente con el sentido común del que hacemos referencia. Así nos dice entre otras cosas: "desde nuestra lengua y sus modismos, hasta la especificidad de nuestro liberalismo conservador (que va de Verdaguer a Balmes, de Crexells a Pla, y que puede ser conservador sin ser reaccionario, o progresista sin ser laicista como el castellano); desde el equilibrio que en nuestra actividad cultural hemos sabido mantener entre lo conceptual y lo visual o sensual (entre el arte y arts, entre cultura y cultivo), hasta la sensibilidad de nuestro país hacia los fenómenos híbridos y circunstanciales, sensibilidad radicalmente distinta del "fundamentalismo", tanto ético como político y religioso, al que tienden a menudo, nuestro hermanos peninsulares" (8). Y en otro momento nos habla de estas mismas diferencias: "La capacidad de mantener una cierta distancia, no sólo respecto de las cosas, sino respecto de nosotros mismos, este sentido no ya crítico sino propiamente autocrítico, lo tenemos los catalanes bastante bien desarrollado" (9). Y en la página siguiente continúa hablándonos de la peculiar concepción de la realidad o del sentido crítico que caracteriza la mentalidad catalana: "Y en la moderna tradición de nuestro pensamiento -la que puede ir desde Maragall a

D'Ors, desde Carner a Crexells, desde Fuster a Ferrater Mora o al mismo Pla- aparece claramente, no sólo esta conciencia de que la realidad es siempre mucho más compleja y matizada que lo que de ella podamos decir, sino también un interés muy especial por este aspecto sensible y sobranter de las cosas que no se deja nunca dominar por nuestros conceptos y esquemas. Lo que significa en Cataluña, además de aquel sentido crítico de que hemos hablado (un sentido que corre el peligro de hacerse melodramático y de creerse demasiado a sí mismo), acostrumbramos a tener un sentido común que no nos permite olvidar que muchas cosas pasan también por fuera de la filosofía, y de su sentido crítico: que si ciertamente hay en el mundo más cosas de las que captan nuestros sentidos; también hay más de las que captan nuestras elucubraciones" (10).

Estas palabras del profesor Rubert nos recuerdan aquellas otras en las que Balmes habla del buen sentido, del tino práctico que va más allá de una exagerada estimación de la ciencia para solventar muchos aspectos prácticos de gobierno de la sociedad:

"Si fijamos nuestra atención sobre lo que nos enseña la historia y nos muestra la experiencia, echaremos de ver que la sociedad no se gobierna por la ciencia, sino por el buen sentido, por cierto tino práctico que apenas sabe darse a sí mismo razones de sus operaciones, pero que, sin embargo, marcha al logro de su objeto con un acierto admirable. Llámese a esto instinto social, digase que es el resultado de lo que va enseñando la experiencia, enseñanza que van recogiendo los hombres y las naciones sin que lo adviertan siquiera, lo cierto es que existe y que es incomparablemente más seguro y más eficaz que lo que se apellida ciencia" (11).

Precisamente, para evitar todo tipo de exclusivismos, también en el campo de las ciencias sociales, Balmes solicita como complemento la experiencia de la historia y los juicios morales y religiosos sobre la realidad social, pues los nuevos conocimientos no pueden sustituir las bases éticas de la política como única norma para regir esa política.

Esta originalidad del pensamiento balmesiano de la que venimos hablando en el marco de la tradición catalana, se pone de nuevo de manifiesto en el campo epistemológico. Así en la tradición catalana del seny encontrará Balmes la solución a la dificultad de relación entre la conciencia y el mundo externo, aspecto éste que ya analizaremos en el apartado correspondiente, y en donde el pensador de Vich pondrá las bases de un realismo gnoseológico original. Pero esta originalidad se manifestará mejor si lo comparamos con el planteamiento gnoseológico de la escuela filosófica catalana, lo que haremos a continuación.

A) La escuela filosófica catalana

a) Antecedentes más significativos

La doctrina del sentido común, a la que nos hemos referido anteriormente, enlaza perfectamente el pensamiento de Balmes con la llamada "escuela filosófica catalana", iniciada por Ramón Martí D'Eixalá (1808-1857) y representada sobre todo por su discípulo Xavier Llorens y Barba (1820-1872) en la Universidad de Barcelona. En dicha Universidad, muchos condiscípulos de la generación de Balmes que se habían formado en la Universidad de Cervera y que habían bebido de las ideas de Luis Vives, es decir, en la tradición del seny catalán y en la familiarización con la filosofía del sentido común de la escuela escocesa, fueron una escuela original con adherencias hacia un espiritualismo moderno y con cierta distancia respecto a las ideas tomistas y escolásticas.

Interesa, entonces, conocer por un lado, las principales tendencias que se dieron en la Universidad de Cervera y el papel representado por Balmes como pensador altamente cualificado de la recuperación de la situación general de la filosofía en Cataluña lo que lleva consigo el estudio de la escuela catalana de filosofía.

Con ello no pretendemos hacer un estudio minucioso del problema de la filosofía en Cataluña sino simplemente recordar el ambiente que rodeaba el pensamiento de Balmes con el objeto de comprender mejor su obra filosófica y comprobar su papel singular y destacado en la tradición catalana.

En este sentido de contextualización y de profundo contraste respecto al pensamiento donosiano, el profesor Abellán afirma: "Es evidente, pues, que a Balmes como filósofo se le entiende mucho mejor situándole en la tradición catalana que le era propia que, junto a un apologista católico con el que, aparte el catolicismo, no tenía ninguna semejanza. Es la filosofía del "sentido común" lo que mejor define esa tradición que Balmes elevará al primer rango (12).

En capítulos posteriores nos detendremos más exhaustivamente en las ideas principales de la filosofía del sentido común y la escuela escocesa en sus interrelaciones con el pensador vicense. Conviene, ahora, sin embargo, fijarnos en los antecedentes de la filosofía catalana, y comprobar el estado en que se encuentra dicha filosofía, precisamente cuando Balmes entra en contacto con la enseñanza filosófica. Su principal biógrafo nos dice a este respecto:

"La enseñanza oficial de las universidades, lo mismo que la enseñanza tradicional de los conventos, iba hundiéndose hasta las heces en un escolasticismo formulario y petrificado, cuando no se lanzaba a verdaderas calaveradas seniles de un alocamiento ridículo. En medio de estos dos extremos apareció repentinamente una filosofía casi espontánea, hija del buen sentido y del amor a las ciencias modernas" (13).

Ya hemos hecho mención en apartados anteriores que, a pesar de su vinculación a circunstancias poco filosóficas, Cervera representó un principio de renovación en sentido de aunar lo antiguo con lo nuevo tanto en las nuevas corrientes de filosofía como en ciencia física y matemática, aunque siempre en un terreno estrictamente conservador.

Hablando de las distintas tendencias dentro de un escolasticismo general, Berrio comenta: "En un principi el professorat estava pregonament dividit, car les diferents ordres religiosos professaven tendENCIES distintes dins l'escolasticisme general. Les tendENCIES mes importants eres tres: la tomista, l'escotista i l'eclectica... Però, de mica en mica, s'anà imposant l'eclecticisme dels jesuïtes" (14).

Estos síntomas de renovación filosófica que aparecen ya en el siglo XVIII en la Universidad de Cervera, se debieron de forma importante a los jesuitas antes de su expulsión como lo confirma Roura en su importante obra sobre la filosofía catalana del siglo XIX: "L'intent fou degut principalment als jesuïtes, abans de llur expulsió. Certa moderació en l'ús dels mètodes tradicionals, una correcta expressió de llenguatge, la fugida de les acostumades qüestions disputades, i sobretot l'entrada de temes procedents de les ciències matemàtiques i naturals demostren una forma de procedir novella i fins a cert punt original dintre l'escolasticisme ranci que imperava en altres Universitats"(15). De todas formas, Balme encontró la Universidad de Cervera en estado lamentable.

Pero el precedente de la escuela filosófica catalana se encuentra en la Sociedad Filosófica que, promulgada en Barcelona por algunos amantes de la ilustración entre 1815 y 1821, entronca con el semanario barcelonés El Europeo fundado al finalizar el trienio liberal. Así, durante medio año de existencia (octubre 1823 a abril 1824), publica trabajos filosóficos y científicos, con tendencias

románticas dando a conocer la doctrina del sentido común de Buffier, que inspira-quizá junto con la obra de L. Vives- la filosofía escocesa de Reid, Stewart y Hamilton. Ello puede contribuir a explicar una filosofía del sentido común que pretende ser típicamente catalana, a pesar de parecer una simple apropiación de la filosofía escocesa.

En ese año de 1824, después de la reacción absolutista del decenio, reaparece el romanticismo catalán reflejado en el escocés, y la filosofía escocesa hace reaparecer en Cataluña un tipo de filosofía adormecida, desde los tiempos del gran humanista valenciano que dá lugar también a la necesidad de la filosofía escocesa. Se trata, pues, de un fenómeno de afinidad cultural. Pero esto se verá mejor si analizamos las características fundamentales de la mencionada Escuela Filosófica catalana.

b).- Características principales y representantes más cualificados.

Según Antoni Mora, los primeros planteamientos historiográficos señalan unos estudios parciales e incompletos para poder hablar de una historia de la filosofía catalana, por lo que prefiere hablar de pseudohistoriografía cuando se carece de historia o ésta se hace a medias (16).

El primer impulso hacia el campo filosófico proviene, como hemos visto anteriormente, con la fundación de la Sociedad Filosófica en Barcelona uniéndose, en su actitud romántica, al espíritu de la revista El Europeo. Así nos dice, a este respecto, el profesor Abellán: "De hecho, fue el romanticismo, a través del movimiento de la Renaixença, el cauce que aglutinará las diversas iniciativas filosóficas del siglo XIX hasta configurar lo que ya es tradicional llamar la "Escuela filosófica catalana", caracterizada por esa filosofía del "sentido común" que ha dado en considerarse como manifestación arquetípica del espíritu catalán" (17).

Precisamente ese carácter fundamentalmente psicológico por sus estudios sobre las pasiones y los sentimientos, y la importancia dada al espíritu de observación que caracterizan a la filosofía del sentido común y al pensamiento de Luis Vives, serán notas distintivas ya en los mismos orígenes de la filosofía catalana. Por esto, nos dice Parpal y Marqués lo siguiente: "La filosofía catalana tiene un carácter distintivo que lo conserva a través de todas sus principales manifestaciones, no ya en la filosofía luliana y en el vivismo, sino también en la escuela filosófica de Martí de Eixalá, y en los que podríamos llamar aborígenes de la filosofía de Cataluña. Tal es el carácter de ser eminentemente psicológica y dentro del mismo el de dar una importancia extraordinaria al espíritu de observación" (18).

El citado autor nos habla de aletargamiento y de inercia desesperante de la filosofía catalana después de Vives (19) hasta su renacimiento en el siglo XIX. Habrá que esperar a 1835 para poder hablar del verdadero nacimiento de la escuela filosófica catalana, a pesar de las horribles consecuencias de la reciente guerra carlista (1833-34) después de la muerte de Fernando VII.

Ese mismo año de 1835 aparece en escena el primer filósofo catalán Martí de Eixalá, nombrado profesor de "Ideología y lógica" en la Academia de Ciencias Naturales de Barcelona creando un núcleo selecto de alumnos que formarían la escuela catalana de filosofía. Entre ellos destaca Javier Llorens y Barba considerado fundador de la citada escuela, quien desde muy joven fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Barcelona con una influencia decisiva en hombres celebres como Menéndez y Pelayo y el doctor Torrá y Bages (20).

Nosotros nos ocuparemos fundamentalmente de estos dos autores catalanes como máximos representantes de la mencionada escuela filosófica para así poner de manifiesto la situación general de la filosofía en Cataluña, y comprobar cómo su pensamiento entronca con el movimiento de la Renaixença, cuya plena comprensión pasa por unos supuestos ideológicos que descansan fundamentalmente en los autores mencionados y entre quienes ocupa un lugar destacado la figura de Balmes. Así, Leopoldo Feu, discípulo de Llorens y primero en hablar de una Escuela catalana con espíritu filosófico propio, destaca a nuestro pensador como uno de los tres máximos representantes de la filosofía catalana junto con Martí d'Eixalá y Pablo Piferrer (21), identificando la escuela catalana con la escuela escocesa del sentido común. Por tanto, la Escuela Filosófica catalana adquiere todo su significado en el marco de la Renaixença, siendo su creador Ramón Martí d'Eixalá quien, junto a su discípulo Llorens i Barba, constituyen los representantes más cualificados.

-Ramón Martí D'Eixalá

Según Jordi Berrio, Martí d'Eixalá (1808-1857) puede considerarse "el verdadero introductor de la filosofía escocesa en Cataluña" (22). Estudió leyes en la Universidad de Cervera y fue profesor de "Ideología y Lógica" en Barcelona hasta alcanzar la cátedra de Derecho español y mercantil en dicha ciudad y después en Madrid.

Aunque su obra escrita no fue abundante, sí representa una aportación importante apartándose de las corrientes más tradicionalistas del panorama cultural español de su época. A pesar de que la filosofía no ocupó una posición central, se le considera el restaurador de los estudios filosóficos en el país y el iniciador de la escuela filosófica catalana. Se distancia de la escolástica decadente y del idealismo poskantiano, y mantiene cierta afinidad con el empirismo inglés de Locke y de Hume. Conocía la filosofía francesa, sobre todo, el eclecticismo de Victor Cousin, y se inspira esencialmente en la doctrina de la escuela escocesa del sentido común, que conocía indirectamente por medio de autores franceses como Roger-Collard y Juffroy, y que él introduce en Cataluña.

Casanovas, al referirse a los profesores y discípulos de la Universidad de Barcelona nos hace sobre Martí el siguiente comentario:

"En cuanto a los profesores descollaban tres hombres eminentes: Martí de Eixalá, Permanger y Figuerola. Martí de Eixalá explicaba derecho civil español, pero más que nada era un filósofo de escuela escocesa" (23).

Esta influencia de la escuela escocesa se pone de manifiesto también por el profesor Guy que al comentar las obras de Martí nos dice: "condenan la escolástica, así como el criticismo kantiano, pero se muestran favorables a Roger-Collard y a Jouffroy, delicados intérpretes de la consciencia, siguiendo las huellas de los escoceses" (24).

Sin embargo, esta influencia escocesa habrá de ser matizada según investigaciones más recientes en el sentido de no considerar una influencia exclusiva en el pensador catalán, sino un punto más, entre otros, de referencia. Así el historiador Jaume Roura, en un profundo estudio de historiografía filosófica catalana, señala que ello se debe a una desafortunada expresión de Menéndez Pelayo al calificar a Martí de importador de la filosofía escocesa en Cataluña, y así nos dice: "La qüestió de les influències que rebé Martí no pot ésser reduïda a l'únic punt de la influència escocesa. Només cal llegir el text que hem transcrit per adonar-nos que "l'escuela de Edimburgo" representava per a Martí un, però sols un, dels sis jalons de referencia que ens dóna per mostrar-nos la procedència dels materials utilitzats" (25).

Uno de sus méritos más importantes en relación a la filosofía española se halla en su apéndice titulado "De la filosofía en España" que se incluye en la obra: El Manual de la Historia de la Filosofía por lo que representa como primera Historia de la Filosofía española. Sobre esta importancia y la influencia de Martí en destacados autores, Capo i Giol nos dice que fue consciente de la importancia de la historia de la filosofía, que daba los primeros pasos en Europa, que tradujo y anotó El Manual de Historia de la Filosofía del francés Amice Dupontgant, añadiéndole un apéndice sobre la filosofía en España (1842); y que influyó sobre numerosos discípulos entre los cuales cabe destacar Manuel Durán y Bas en el campo de la

jurisprudencia, Xavier Llorens y Barba en el de la filosofía y Manuel Milá y Fontanals en el de la teoría literaria (26).

Inclinado más bien a los análisis psicológicos que a la especulación metafísica, se limitó a estudiar la teoría de las ideas, la gramática general y la lógica, siguiendo la tradición francesa. Así comenta el mencionado autor: "La teoría de las ideas o ideología tenía por objeto, según la tradición de los ideólogos franceses, el análisis de las ideas como unos hechos de conciencia" (27).

Por lo tanto, su ideología se limita a recoger los hechos observables evitando generalizar más allá de lo que nos dan esos datos, lo que le acerca a los principios metodológicos de la escuela escocesa y le evitan el caer en los problemas de la escuela sensualista. Estos planteamientos inclinan al pensador catalán que comentamos, a un cierto subjetivismo idealista o conciencialismo como nos señala José Luis Abellán siguiendo a Roura: "Martí es ante todo un filósofo de la conciencia, para el que el hecho de haber subrayado esta facultad frente a las otras actividades del entendimiento humano le acerca a un cierto conciencialismo o subjetivismo idealista. El filósofo parece estar más seguro en el mundo interno del sujeto que en el de las cosas externas. Se trata de un idealismo de orden teórico compatible con un realismo de carácter práctico" (28). Ello parece responder mejor a la nueva sensibilidad y a las necesidades ideológicas de la Cataluña del momento.

Pero además de ser un filósofo de la conciencia le preocupa mucho el tema de la afectividad y de los sentimientos humanos, lo que le acerca a lo que es una constante de los pensadores catalanes. Su respeto por las verdaderas creencias y el rechazo de toda clase de

superstición confluyen también con los ideales de la Ilustración y con el catolicismo liberal de los hombres del Renacimiento.

Tal vez convendría destacar, por lo que a nuestro propósito respecta, su manifestación del sentimiento de la dignidad personal que dirige su atención al bien de la sociedad. Así se comprende el pensamiento de Martí al señalar que el conocimiento científico, antes que todo, debe ser un instrumento al servicio del hombre. Jaume Roura lo expresa con estas palabras: "En una clara actitud antireduccionista, el nostre autor afirma que el sentiment de la dignidad personal no pot ésser explicat per l'espoerança de plaers materials". Y más adelante señala: "Qant a la finalitat del coneixement científic, Martí pensa que la ciencia, adhuc la filosófica, ha d'ésser abans que tot un instrument al servei de l'home per a dominar la naturalesa"(29). No se puede olvidar tampoco su ideal de progreso material con el que comienza la Cataluña industrial de su época, de cuyas consecuencias sociales nos ocuparemos en apartados posteriores.

-Llorens i Barba, Xavier: Su filosofía del sentido común y sus relaciones epistemológicas con Balmes.

Considerado el mejor discípulo de Martí D'Eixalá, formado como él en la Universidad de Cervera y después en Barcelona, Llorens y Barba (1820-1872), es el representante más cualificado de la Escuela Filosófica catalana.

Su pensamiento puede considerarse dentro de la tradición independiente del humanismo de Luis Vives al incorporar diversas corrientes empiristas, y fundamentalmente recoger la inspiración de la filosofía escocesa del sentido común que conocía de primera mano como la de Reid, Steward y sobre todo Hamilton a quien cita constantemente en sus escritos.

La raíz escocesa, como filosofía de base psicologista, alejada tanto del positivismo como del idealismo pos-kantiano, donde el "sentido común" supone la garantía inmediata de la percepción del mundo exterior y de la validez de los primeros principios lógicos y morales, supone el presupuesto básico del contenido de su filosofía.

A nosotros nos interesa destacar fundamentalmente cómo su filosofía del sentido común apuesta por el hombre en su integridad, por eso nos dice: "La Filosofía del Sentido Común no mutila así al hombre, sino, que lo toma en su integridad" (30). Además, se aleja de las hipótesis metafísicas en cuanto no tienen en cuenta los hechos averiguados y hace especial hincapié en el dato de la conciencia. Será la creencia espontánea y primaria la raíz del conocimiento, y la conciencia que nos manifiesta estas creencias el último criterio de la verdad filosófica (31).

Vemos cómo sus ideas son una continuación perfecta de la tesis de la Filosofía escocesa. Llorens parte de la misma convicción de los escoceses, fundamentalmente de lo que Hamilton denomina creencia, por eso dice: "Nuestros datos no son construcciones nuestras, son datos, hechos que la conciencia nos ofrece para ser admitidos, y a esa admisión la llama Hamilton creencia" (32). En ella va incluida, pues, toda la fuerza necesaria para aceptar los datos por sí mismos y como origen de todos los conocimientos.

Por lo tanto, el fin de la filosofía para Llorens es la verdad, y la conciencia es el instrumento y el criterio de su adquisición desde y por la cual se justifican las convicciones naturales o creencias primitivas. Estas reflexiones nos ayudarán a entender mejor su definición sobre el Sentido Común: "Equivale al conjunto de conocimientos o convicciones (creencias) que encontramos en nosotros, recibimos de la naturaleza que todos poseemos y por los cuales examinamos la verdad de nuestros conocimientos y la moralidad de nuestras acciones" (33).

Además de los textos mencionados, encontramos otros en los que afirma que la firmeza en el conocimiento es lo que le da valor y no su claridad: "De manera que nosotros, para estar seguros de nuestro conocimiento, no parece que debamos pedir luz, sino firmeza, lo mismo en el conocimiento intuitivo que en el racional" (34). De esta manera deja sentado que es la firmeza en el conocimiento y no la claridad el criterio de verdad.

Pero lo que más queremos resaltar es que el objeto inmediato del estudio filosófico es el hombre aconsejando la máxima socrática: conócete a tí mismo, en donde basa toda la filosofía. Sobre su

personalidad y calidad humana nos dice Berrio: "Pels records que en tenin dels qui foren els sens alumnes, sabem que era un home excepcional, que pretenia, ultra ensenyar filosofia, formar homes complets" (35).

Frente a este planteamiento de Llorens, donde una facultad se nos muestra como origen de las primeras verdades y que son el origen de todo conocimiento, nos encontramos con el planteamiento de Balmes. Del estudio de sus mutuas coincidencias o influencias o del exámen de sus diferencias o divergencias podremos obtener mayores elementos de juicio que nos acerquen a un mejor conocimiento de la posición de nuestro autor en ese contexto de la filosofía catalana que tratamos de dilucidar.

En primer lugar, encontramos plena coincidencia en ambos filósofos en el intento de salvar a la filosofía, sobre todo, de las amenazas del idealismo y del escepticismo, coincidencia extensible también a la filosofía del sentido común—apuntada ya por el P. Buffier—, y a la escuela escocesa.

De otra parte, podemos subrayar asimismo otros puntos de contacto y de influencias entre todos aquellos pensadores que de alguna manera se pueden incluir como filósofos del sentido común sintetizándolos en algunos rasgos, como el rigor en el pensamiento, su inclinación hacia los análisis psicológicos que ya encontramos en Luis Vives y Ramón Llull y que caracterizan el *seny* catalán o "buen sentido" y, en general, en quienes se apoyan en el sentido común con sentido amplio y genérico. Se trata, pues, de un grito de alerta frente a corrientes filosóficas que consideran extremas tanto por la negación o desconsideración del objeto en cuanto tal, como por la negación o

desconsideración del sujeto en su totalidad. Ello se puede ver con claridad en las obras de Reid donde Hume aparece como blanco de ataque de la Escuela escocesa, reaccionando contra el escepticismo moderno y en aras de una apelación al sentido común apoyado en una "fe natural" y, por ende, no suficiente para rebatir el verdadero empirismo de Hume. Es, pues, esa actitud antiescéptica frente a Berkeley y a Hume lo que les une a todos.

Pero aun admitiendo estas coincidencias de intención filosófica, y de ciertos planteamientos y semejanza de términos en la comprensión última de su instinto intelectual, pensamos que existen importantes diferencias con la filosofía del Sentido Común y la Escuela escocesa, de peculiaridades personales, de singularidad y originalidad en la interpretación del Sentido común por parte de Jaime Balmes. Roig Gironella sintetiza tales diferencias con estas palabras: "Y en esto apela al Sentido Común, aunque en una acepción enteramente distinta..., a la de la escuela escocesa" (36).

Estas diferencias de marcado carácter epistemológico se centran fundamentalmente en los aspectos siguientes, a saber, que mientras para Llorens es la conciencia el único fundamento o instrumento de conocimiento verdadero, para el filósofo vicense constituye un criterio más en el logro de esta finalidad filosófica. En otras palabras, diremos que en Llorens encontramos una facultad que se nos muestra como origen de las primeras verdades y de todo conocimiento, y en el planteamiento balmesiano, el conocimiento aparece como fruto último de la conjunción armónica del sentido íntimo, el principio de evidencia y la fuerza del instinto intelectual.

Ello no significa que para Balmes la conciencia no sea un criterio fundamental sino únicamente que no constituye el único criterio o instrumento de conocimiento, que debe ser auxiliado por otros que gozan del mismo valor. Si para uno la filosofía depende enteramente del testimonio de la conciencia, para el otro no hay tal exclusividad, hay otros criterios igualmente esenciales al conocimiento. Todo ello se comprenderá mejor en el apartado correspondiente que hace referencia a las teorías epistemológicas de Jaime Balmes.

B).- Balmes en el contexto de la tradición cultural y filosófica catalana

Si el intento de armonizar distintas concepciones constituye un rasgo característico y constante de la filosofía catalana del siglo pasado, según nos pone de manifiesto Valentí Fiol (37), el pensador vicense entra de lleno en la corriente catalana por su instinto de conciliación y sentido común. Su principal biógrafo nos habla de las dificultades con que se encontró nuestro autor en el campo filosófico:

"La escolástica y la filosofía nueva no se entendían, no sólo por oposición de doctrinas, sino hasta en aquello en que realmente convenían, por la diversidad de lenguaje, carácter y educación... La escolástica estaba cubierta de su tecnicismo como de armadura impenetrable al profano; la filosofía moderna envuelta en una flotante nube de palabras, que permitieran confundir los límites de todos los objetos" (38).

La concordancia de pensamiento en Balmes no solo podemos encontrarlo en el campo intelectual, sino también en el social y político donde aparece aún con mayor evidencia. Así se expresa el vicense:

"Lo nuevo y lo antiguo han marchado paralelos entre nosotros por espacio de medio siglo, con las alternativas de clandestinidad a que recíprocamente se han condenado...; y así es que se han formado crecido número de hombres en una y otra escuela, que ahora se encuentran cara a cara, y que así se entienden entre sí, como allá en los siglos medios entenderse pudieran árabes y germanos" (39).

Balmes exige en la vida social una armonía de todos los elementos que redunde en beneficio de la sociedad pues una mayor civilización de ésta repercutirá en una perfección mayor de la persona y en un entendimiento mayor entre los hombres. Este deseo de conciliación entre pueblos y personas es una constante de la mentalidad balmesiana:

"Aquellos no comprenden la sociedad nueva; éstos en cambio no conocen la antigua; son pueblos que han plantado sus tiendas en un mismo país, pero que hablan distinta lengua, vienen de regiones diferentes también. Dichosos los hombres que, conociendo la lengua de ambos, puedan mantener relaciones leales con unos y otros, sirviéndoles primero de intérpretes y luego de conciliadores" (40).

Esta última palabra "conciliación" ya se ve expresada desde los primeros escritos políticos, tanto para los partidos políticos como condición indispensable para la estabilidad de las ideologías, como para conciliar los ánimos como base para el sosiego nacional: "Armonizarlo todo sin pasar por nuevos trastornos" (41). Y por encima de opiniones tan dispares que Balmes palpaba diariamente en la vida política y social, se preocupó mucho de conciliar y dar convivencia a unos y a otros sin pronunciar palabras que pudieran herir o excitar discordias y provocaciones. Y ello sin abdicar de los mínimos imperativos de la justicia ante el crimen o la intención perversa de odios y rencores de muchos hombres. Por esto su lema fue la conciliación de todas las fuerzas antirrevolucionarias comenzando con la concentración de voluntades y el sacrificio de intereses y de esfuerzos intelectuales que conlleva su superación (42).

Por lo tanto, el pensamiento balmesiano presto siempre a entrar en tratos con las posibilidades que le brindan las circunstancias

históricas, se puede considerar de razonado optimismo, y ello se pone más de manifiesto al contraponer su pensamiento al pensamiento donosiano en sus soluciones catastróficas.

Así lo ve Tierno Galván al enjuiciar a ambos autores: "No tiene fundamento aproximar en el orden ideológico-político Balmes a Donoso Cortés. Balmes rechaza la exageración, responde a la mentalidad burguesa europea con un ajustamiento que apenas tiene equivalente en España en su época, es hombre de talento, de saber extenso y vario, y, hasta cierto punto, original. Ninguna de estas circunstancias se dan en Donoso Cortés" (43).

Carreras Artau cuando hace referencia a ambos autores nos dice: "Aún coincidiendo ambos en el propósito fundamental, eran, sin embargo, dos temperamentos diferentes: El autor de El Criterio, atento observador de los hechos sociales, y que profesaba, además, la doctrina del sentido común, era un filósofo realista; el marqués de Valdegamas, gran escritor y gran orador, con destellos geniales, tendía al doctrinarismo" (44).

Esta misma contraposición se puede ver en otros autores: "Conservador abierto a las innovaciones y dedicado a verificar las transformaciones de la realidad social catalana, la posición de Balmes fue, esto no obstante, muy alejada del reaccionarismo y del catastrofismo que representa el pensamiento tradicionalista de Donoso Cortés" (45).

Es clara, pues, la diferencia entre la mentalidad conservadora de Balmes y los autores tradicionalistas como Donoso y sus hombres modelos: De Bonald o De Maistre, cuyos rasgos más característicos se pueden ver más adelante al estudiar los aspectos sociales de influencia en el pensador vicense.

Valentí Fiol siguiendo el nuevo enfoque de Tierno Galván comenta: "La

circunstancia de ser Balmes miembro de una comunidad burguesa conservadora, la catalana, le permite ser un conservador de una especie que es rara en el resto de España: un conservador siempre abierto a la recepción de innovaciones y dotado de una gran capacidad para estimular la transformación de lo existente" (46). Ello implica una diferenciación notable frente a la mentalidad tradicionalista que siente horror de todo lo presente y echa de menos todo lo pasado.

En este sentido, Marcel de Corte intenta precisar la posición de Balmes: "De otra parte -dice-, Balmes no es ni un progresista ni un retrógado. Ni un evolucionista ni un integrista... No aparece ni a la "derecha" ni a la "izquierda" del pensamiento cristiano. Se inscribe simplemente dentro de la tradición la más profunda y la más vivante del cristianismo qui méprise de tels critères" (47).

Y Menéndez y Pelayo le retrata con pinceladas propias del seny catalán cuando nos dice que era "el genio catalán paciente, metódico, sobrio, mucho más analítico que sintético, iluminado por la antorcha del sentido común, y asido siempre a la realidad de las cosas, de la cual toma fuerzas, como Anteo del contacto de la tierra" (48).

En esa coincidencia con la tradición histórica de Cataluña, Elías de Tejada nos habla de una filosofía intelectualista que recoge la que forjaron los teóricos de la burguesía barcelonesa del siglo XV: "Por ser así la filosofía balmesiana, filosofía metódica y clara, realista y sin brillanteces, sencilla sin exageraciones líricas ni vistosismos de juegos paradójicos, ni la entendió Unamuno ni tenían por qué entenderla los hombres de la Castilla heroica y general" (49).

Así pues, pensamos que en este marco de la tradición catalana se

comprende mejor su pensamiento filosófico, y su criterio del sentido común entroca perfectamente con los rasgos peculiares que hemos visto reflejados en Rubert de Ventós, y que podremos ir viendo al analizar su pensamiento social y político en apartados posteriores. Esta conexión con el sentido común de Balmes lo expresa Ruber de Ventós con estas palabras: "este mantener el pensamiento en forma", esta capacidad de detectar aquellos dibujos y clipses, no requería tanto una actitud esforzada y voluntarista como aquella peculiar sensualidad, pasividad y receptividad intelectual que tan exactamente retrató D'Ors, conecta directamente con la tradición del sentido común balmesiano" (50).

Este respeto de Balmes por la tradición no es incompatible con un cierto progresismo que le hace comprender con suficiente lucidez la necesidad de los cambios frente a los acontecimientos futuros recogiendo el patrimonio positivo de la Ilustración y asimilando las dimensiones futuras de los conocimientos de su tiempo. Por eso nos dice aludiendo a estas ideas de prospectividad y a su creencia profunda en el progreso lo siguiente:

"Estoy convencido que dentro de dos siglos la sociedad habrá cambiado hasta un punto de que nosotros apenas nos formamos idea" (51).

Su profunda fe en el futuro y en la aceptación de la novedad a pesar de sus muchos temores viene reflejado en el pensador catalán Valentí Fiol, quien recogiendo las palabras de Tierno Galván nos dice: "Aunque Balmes esté inserto en la oleada apologética que se desencadenó como secuela de la "Revolución francesa", su mentalidad conservadora es mucho más moderna que la de los tradicionalistas

románticos. En la mayoría de los casos, Balmes recuerda, incluso por su estilo intelectual, un clérigo inglés progresista" (52). Este optimismo fundamental balmesiano de aceptación de la historia como un movimiento hacia adelante se ve reflejado en nuestro autor cuando dice:

"Quien desconozca la transformación que en todas partes se realiza, no ve lo que tiene delante; querer asirse únicamente de las formas pasadas es confiar en el apoyo de un leve arbusto al bajar por una peligrosa pendiente. Respetemos lo pasado, pero no creamos que, con nuestro estéril deseo, lo podamos restaurar; y al interesarnos por los restos de lo que fue, no llevemos la exageración hasta el punto de maldecir todo lo presente y lo venidero.

Pues qué, ¿no fue nuevo algún día lo que ahora pasa?. ¿No ocupó en otros tiempos el lugar de cosas que a su vez pasaron también?. La vida del género humano ¿no envuelve una transformación continua? (53).

Además de este sentido de apertura y asunción de la innovación podemos apreciar otro rasgo constante en las ideas balmesianas que coincide plenamente con el seny catalán. Su sentido práctico le hace tener exquisito cuidado en evitar las exageraciones, de huir de las revoluciones y de atender a la utilidad y a la lógica de las circunstancias. Son rasgos propios de la burguesía progresista que llevan a Valentí Fiol a considerar a Balmes un precursor del modernismo. Estas son sus propias palabras: "Lo que tienen de importante estas consideraciones para nuestro actual propósito de describir el clima intelectual en el que pudo nacer y poco a poco diferenciarse el modernismo catalán, es que en este pensador, que todo parecía predisponer a defender la posición del romanticismo

reaccionario, según la cual toda sociedad posee unos orígenes investidos de características semimíticas, y que constituyen una fase sustraída al cambio y solo susceptible de un "desarrollo orgánico", tiende más bien a aceptar aquella visión de la historia que la describe como un movimiento hacia adelante, visión que es propia de la burguesía progresista salida de la Revolución. No basta esto, naturalmente, para hacer de Balmes un precursor del modernismo; pero si es interesante subrayar la oposición de la fundamental actitud balmesiana con la del que más adelante tendremos que considerar como principal adversario del modernismo Josep Torras i Bages" (54).

Balmes, pues, muestra una gran confianza en la posibilidad del progreso y piensa que la humanidad ha mejorado constantemente respecto a los siglos medios y éstos respecto a la civilización antigua, y que cada vez es mayor el número de los que participan de las ventajas de la sociedad. Por esto, en la época presente, sería estéril detener el movimiento, sino más bien dirigirle y encauzarle, y dado que la tendencia del siglo es fundamentalmente industrial y mercantil, el progreso de los pueblos se halla enlazado íntimamente con los adelantos mercantiles e industriales.

"En una nación, dice, donde se formase el insensato empeño de oponerse a ese irresistible impulso hacia las mejoras materiales, que es uno de los caracteres que más distinguen a nuestro siglo, sobrevendrían por necesidad complicaciones gravísimas, y, sin obtenerse más resultado que acarrear al país muchos retrasos e inmensos perjuicios, la mano imprudente que hubiera intentado parar el tiempo en su carrera sería hecha pedazos. Así no basta hablar con desdén de las luces del siglo, no basta lamentarse de los males que acarrea el desarrollo de la industria y comercio, no basta volver los ojos hacia tiempos que pasaron y ponderar las ventajas que llevaban el presente"(55).

Pero este fomento de los intereses materiales y del progreso económico debe conciliarse con la buena moral y el desarrollo de la inteligencia pues para Balmes no hay verdadero progreso sin principios religiosos:

"Un fenómeno semejante encontramos en todas partes donde el hombre haya caminado hacia un estado más perfecto; pudiendo asegurarse como un hecho constante en la historia del linaje humano que jamás ninguna sociedad adelantó por el camino de la civilización a no ser bajo la dirección e impulso de los principios religiosos" (56).

Su fe en el futuro y su optimismo para encararse a las circunstancias modernas tanto en el campo especulativo y de las ideas como en el terreno práctico y personal despejan los temores desmedidos que pudieran abrigarse respecto a las consecuencias de tan sorprendente desarrollo. Ello hace que Balmes no se asuste del progreso moderno y de los descubrimientos que se hacen en pro de la causa de la verdad; sus propias palabras son la mejor expresión de las ideas que posee respecto a la naciente industrialización y lo que trae consigo:

"No, no nos asusta ese prodigioso movimiento que en las sociedades modernas se despliega, y que se hace sentir particularmente en las producciones de la prensa; no nos asusta el ver substituído a la fuerza del hombre el vapor dando impulso al admirable mecanismo que con rapidez instantánea lanza y fija sobre el papel las concepciones del humano entendimiento, multiplicándolas en escasísimo tiempo de una manera asombrosa; aquellas máquinas que estampan los pensamientos del genio del mal estampan del mismo modo las revelaciones hechas por Dios al hombre, conservan las augustas tradiciones de los

tiempos primitivos, consignan los descubrimientos que la historia y la filosofía están haciendo en pro de la causa de la verdad" (57).

Por lo tanto, resumiendo estos planteamientos diremos lo siguiente: Balme en cuanto portavoz cualificado de la España tradicional, intentó vigorizar una filosofía lánquida y debilitada mediante una filosofía fundamental, de base profundamente cristiana, española y abierta a criterios modernos, con prioridad a los problemas epistemológicos, reconociendo unos límites naturales a la razón y buscando siempre la armonía en todo con amplia libertad de pensamiento.

En este sentido, no podemos hablar de un neo-escolasticismo de manera estricta, si tenemos en cuenta el ambiente de la escolástica decadente que dominaba en la Universidad de Cervera cuando Balme estudió, sin dejar de lado tampoco su evidente aprecio y estima por Tomás de Aquino y Suárez. Gironella a este respecto afirma: "Lo scolasticismo di Cervera (come anche di altre parti) nel secolo XVIII e al principio del secolo XIX era semplicemente decadente. Disintegrata l'antica e grandiosa sintesi metafisica, la Lógica andava predendo a poco a poco il posto della Metafisica; con esso il senso profondo delle teorie atto-potenza, del hylomorfismo, del significato analogico e trascendente del concetto di essere, ecc., era dimenticato o sconosciuto...E ovvio che un tale ambiente dispiacesse ad uno spirito avido di semplicità e di obbiettività come Balme" (58).

Asimismo, tampoco podemos hablar de un tradicionalismo, sin con el ello se pretende afirmar la negación de los avances científicos e incluso negar la evidencia natural, hasta llegar a suprimir la razón humana. En este sentido riguroso puede decirse que no ha existido tradicionalismo en España pues, a pesar de la tendencia a debilitar más de lo debido el poder de la razón, no obstante, siempre se ha dejado algún resquicio abierto a la razón humana (59).

De todos modos, ante la acepción un tanto confusa del término, tal vez convendría distinguir -como señala el profesor Canals-, un "tradicionalismo hispánico", del "tradicionalismo europeo", originado en Francia. Esta confusión se atribuye- para el citado autor-, a los rodeos del lenguaje de Menéndez y Pelayo, por lo que afirma: "El tradicionalismo filosófico es ciertamente la actitud doctrinal común a los hombres de aquella escuela de apologistas catalanes; pero el que ha de ser reconocido como el verdadero y definitivo introductor en España de la doctrina de Bonald es uno de los más íntimos colaboradores de Balmes: Ferrer y Subirana. Es éste un punto de decisiva importancia, que en este estudio del profesor Alsina se pone en claro definitivamente con lo que habría que considerar como canceladas las representaciones forjadas por Menéndez y Pelayo, y que ejercieron desde entonces una influencia deformadora en el enjuiciamiento del pensamiento político español"(60). Y más adelante precisa la posición de Balmes: "Es también importante poner en claro... las razones que explican que Balmes sea en Cataluña, o más propiamente, en el ambiente de la generación romántica catalana, una excepción caracterizada por no haber aceptado la filosofía de Bonald" (61).

Pero además, el profesor Alsina nos habla de estos autores catalanes colaboradores en las tareas profesionales de Balmes con clara influencia del tradicionalismo francés que, no obstante su amistad, mantienen puntos de vista diferentes, tanto en lo ideológico como en lo político: "La profesión bonaldiana de Roca y Cornet, tan clara y explícita en todas sus obras, ha sido en muchos casos ignorada de igual modo que la de Ferrer Subirana y Quadrado, por varias causas. Cuando se cita la influencia de la filosofía tradicionalista en España, se cita exclusivamente a Donoso Cortés, fruto de la repetida afirmación que hizo Menéndez Pelayo sobre esta influencia y de la importancia de aquel autor. Por otro lado a estos autores catalanes,

íntimamente ligados en sus tareas periodísticas y apoloógicas con Balmes, se les asocia filosóficamente también con este último, lo cual es totalmente inexacto". Y termina sus reflexiones y su pormenorizado análisis sobre el origen y valoración del pensamiento tradicionalista con estas palabras: "Balmes, menos trascendente que Donoso y más político que Quadrado no participó del tradicionalismo filosófico de sus colaboradores, ni se le puede considerar como un romántico, por ello en su labor política supo captar con mayor realismo la tragedia política de su época" (62).

Ello nos confirma una clara independencia y originalidad frente al tradicionalismo filosófico, además de un planteamiento más crítico y realista, y de mayor interés por influir en la política española, lo que le da un carácter más práctico para llevar a cabo su proyecto político con plena libertad.

Por lo que respecta a la Apoloética, si bien sus autores son de talante y calidad muy diferentes, se puede encontrar como preocupación común la armonía de la razón y la fe y la aportación cristiana a la civilización general. Estos aspectos son defendidos con especial énfasis por el pensador de Vich, como se pone de manifiesto al analizar su principal obra apoloética de El protestantismo...

De su importancia histórica para la transformación económica y social de la época, escribe Vicens-Vives lo siguiente: "Desde 1840 comparecen en la tribuna pública una serie de hombres eminentes que defienden un conservadurismo progresista, anclado en la tradición católica del país, pero aceptando las realidades implicadas por la transformación económica y social de la época. Ignorarlos como han hecho casi todos los historiadores del siglo XIX catalán, es perder de vista el eslabón esencial que une la cadena de la debilitada Cataluña provincialista de los albores del siglo con el pleno

florecimiento de la mentalidad catalanista con que termina la centuria. La figura capital de esta encrucijada del moderantismo es Jaime Balmes (Casanovas: Balmes, la seva vida...II, Barcelona 1932)" (63).

Por lo dicho se desprende un auténtico espíritu conservador si por ello se entiende ser consecuente con un pensamiento partidario de las reformas y de la innovación evitando las revoluciones, es decir, conservar cambiando o reformando lo que implica el verdadero progreso de la libertad, ya que sólo un cambio lento y gradual puede ser asumido y asentado en la sociedad.

Por ello Menéndez Pidal habla de un liberalismo conservador y Tierno Galván habla de un conservadurismo que no ha habido en España: "Junto a él -dice-, los demás conservadores del siglo XIX aparecen como conservadores inacabados, algo así como aspirantes a conservador... Dentro de la mentalidad conservadora Balmes está en primera línea en cuanto a capacidad de recepción de innovaciones y facultades para estimular la transformación" (64).

Es, por ello, que no estamos ante un pensamiento conservadurista frente a otro progresista cuyos términos han dado lugar a batallas verbales en las que se pierde la referencia a la realidad y a los problemas concretos, sino ante una opción de reformismo gradual ajeno a cualquier forma de utopismo acrítico. Habrá que tener en cuenta que, aunque liberales y conservadores eran dos fuerzas antagónicas durante el periodo histórico del siglo XIX, también dentro del campo del liberalismo siempre han existido posiciones conservadoras y radicales que han caminado de forma paralela, convergente o divergente. Por tanto, no hablamos del término conservador si por tal se entiende el desarrollo de una oposición contra todo cambio más o menos radical y contra cualquier fermento político, cultural o social. Sí podemos hablar de un conservador progresista o liberal, si

por tal entendemos lo contrario a cualquier forma de racionalismo radical, sino más bien defensor de las potencialidades individuales frente a los poderes arbitrarios centralizadores e intervencionistas que intenten absorber la vida del individuo, ya que en Balmes el progreso social colectivo no se halla en contradicción con el progreso moral individual (65). Si el énfasis puesto en la primacía de la sociedad civil frente al Estado nos confirma esa actitud liberal, también es clara su tendencia a limitar el intervencionismo del poder público, poniendo a salvo los derechos que tiene la persona previos a toda injerencia estatal (66). Así comprendemos mejor las palabras del profesor Abellán cuando hace referencia a Andrés Borego: Su papel -dice-, ha sido, en alguna ocasión, comparado con el de Balmes... Dedicó sus principales esfuerzos a la liberación de la derecha española y a la formación de un partido liberal-conservador que aceptase el juego constitucional, las libertades políticas y económicas" (67).

Su posición, pues, se puede encuadrar muy bien en el marco de aquellos pensadores ilustrados que se esfuerzan por conciliar la tradición recuperable con los afanes de modernidad, ofreciendo vías de entendimiento de gran utilidad para la convivencia del país. Tal fue la intención de Balmes al pretender la mejora de las condiciones de la gente: fomentar su desarrollo en todos los órdenes: intelectual, moral y de bienestar material, es decir, conseguir una conciencia clara del bien común de la sociedad. Ello sólo puede llevarse a cabo con el aumento de la cultura, y la moralidad de los pueblos.

Pero veámos ahora cuáles son los caracteres de la filosofía balmesiana y como éstos entroncan con la filosofía española.

2- La Filosofía de Balmes y la Filosofía Española

La filosofía de Balmes no constituye un apartado dentro de sus escritos, sino más bien es algo que va incluido en todos ellos aunque se pueda hacer referencia explícita a la filosofía propiamente dicha en algunos de los apartados. A nosotros nos interesa conocer, aunque sea a grandes rasgos, cuáles son las características de la filosofía balmesiana y como éstas se insertan dentro de la filosofía española. Para ello comenzaremos por ver en que consiste la filosofía para Balmes y cuál es su metodología teniendo presente su finalidad principal, es decir, su preocupación por el hombre y cómo éste accede al conocimiento de la verdad.

a) Características de la filosofía balmesiana

Según la intención del pensador vicense hemos de tener en cuenta desde un principio que muchas de las notas distintivas de su filosofía se identifican con las características más importantes de la filosofía española. En este sentido podemos comenzar señalando qué entiende Balmes por Filosofía, y ello lo podemos realizar siguiendo los principales textos de nuestro autor.

En un artículo que titula "La Sociedad" con fecha de 1 de marzo de 1843, el pensador vicense hace un ensayo de definición sobre el concepto de filosofía:

"La Filosofía consiste -dice- en ver en cada objeto todo lo que en él hay, y sin más de lo que hay" (68).

Balmes quiere dar a cada cosa su verdadero valor y eso es lo que implica la auténtica filosofía. Es la razón de las cosas, es el

análisis combinado del entendimiento y del corazón, es el estudio de todo el hombre en sus relaciones con la expresión. Por eso nos dice:

"Llamamos filósofo a un hombre que sabe dar a las cosas su verdadero valor, que nada desquicia ni exagera, que deslinda los objetos, aprecia sus diferencias, coteja sus semejanzas, clasifícalo todo cual conviene, y lo deja en su verdadero lugar y punto de vista" (69).

"Que no hay filosofía donde no hay más que palabras, que no hay filosofía donde sólo se encuentran pensamientos atrevidos o imágenes brillantes; que sólo hay filosofía donde hay verdad" (70).

Por ello, cuando se pregunta por las ramas de la filosofía y quiere penetrar en los objetos tales como son y no como simple narración de guerras, de batallas, de nacimientos y muertes de príncipes, sino como algo más de una pura relación descarnada y frívola, lo llama filosofía de la historia. Así dice de ésta:

"Es el verdadero conocimiento de los hombres y de las cosas; es la ojeada penetrante sobre los acontecimientos de los efectos y causas; es la concepción intuitiva de los hechos...." (71).

De su importancia, de su profundidad, de la discusión como ejercicio racional, del examen y observación de los hechos, y también de la adquisición de una conciencia de flaqueza en el camino abierto de excogitar innumerables sistemas, nos da cuenta el pensador vicense como claro exponente de lo que son estas características filosóficas:

"Mal comprende la filosofía quien la mira como un conjunto de vanas cavilaciones sobre objetos poco importantes: el hombre, el universo, Dios, son sin duda objetos de alta importancia, y tales son los objetos de la filosofía" (72).

"Donde hay un hombre que piensa sobre un objeto inquirendo su naturaleza, sus causas, sus relaciones, su origen, su fin, allí hay un filósofo. Donde hay dos hombres que se comunican recíprocamente sus ideas, que se ilustran o se contradicen, se ponen de acuerdo o disienten, allí hay discusiones filosóficas" (73).

"El estudio de la filosofía de su historia engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber..." (74).

Pero sobre todas ellas sobresale una en el quehacer filosófico balmesiano, de forma explícita unas veces e implícitamente otras. Me refiero a su principal preocupación por hacer una filosofía íntegramente humana, una filosofía donde intervenga todo el hombre. Este dato, objeto primordial de nuestra preocupación investigadora, se nos manifiesta enormemente enriquecedor no solo en parangón a la filosofía de su época sino también como trampolín para el estudio de filosofías posteriores que se van a centrar en una antropología integral. Pero de este aspecto nos ocuparemos más ampliamente en el capítulo siguiente al estudiar la idea del hombre en el pensador vicense.

De esta consideración precedente proviene el mismo método de su filosofar, es decir, una filosofía que tenga en cuenta al hombre entero. Toda su filosofía es una realización concreta de este método que inspira todos sus escritos, no sólo los propiamente filosóficos (la Filosofía Fundamental y la Filosofía Elemental), sino tanto los de índole social como pedagógica o educacional. Precisamente, Balme se pronunciará contra la confusión reinante de la filosofía de su

época (racionalismo y empirismo) por la desconsideración que hacen del hombre completo, tomando de éste un sólo aspecto, es decir, unilateralmente, de cuya exclusiva afirmación, resulta una filosofía parcial y, por tanto, falsa. Así se expresa el propio Balme sobre el método de su filosofía:

"Permitaseme una observación sobre el método que voy siguiendo... Para conseguir mi objeto era indispensable ir analizando sucesivamente las ideas y los hechos, prescindiendo de todo sistema; no violentándolos para que se acomodasen a éste, sino examinándolos para ver lo que de ellos resultaba. Este es, sin duda, el mejor método; así se alcanza el conocimiento de la verdad como un fruto del trabajo sobre los hechos, y no se alteran los objetos para forzarlos a plegarse a la opinión del autor"(75).

Estas palabras nos señalan claramente que la investigación filosófica para nuestro autor no debe comenzar de una teoría o de una concepción sistemática que se va desarrollando progresivamente, sino que debe proceder de los hechos. Así como las ciencias observan los fenómenos y descubren las leyes, así la filosofía deberá observar los hechos y los fenómenos de nuestra conciencia empírica, y descubrir sus leyes.

En general "los hechos" se toman en un sentido muy amplio como aquello que el investigador encuentra ante sí antes de comenzar la elaboración teórica o sistemática. Sin embargo, la consideración filosófica se restringe a cierta clase de hechos, es decir, a los que pertenecen a la conciencia empírica.

Para Balme, la investigación filosófica no debe salir del mismo hombre que, como veremos, constituye el objeto de su filosofía en

cuanto se ocupa del hombre en sí y en su relación cognoscitivo--representativa de la realidad. En el amplio campo del mundo de la conciencia, podrá el hombre encontrar todo lo que puede ser objeto de conocimiento. Así nos dice él mismo:

"Para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros. Los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones, el incorpóreo por la ideas: ambas son fenómenos del alma, y por éstos debemos empezar" (76).

Este modo de considerar las sensaciones y las ideas como fenómenos puede provenir del influjo de la Ideología imperante en su tiempo que reduce la filosofía al estudio de las ideas como sensaciones, analizando su origen y formación, relaciones, contenido, etc; y ello derivado, sobre todo, del sensualismo de Condillac y principalmente desarrollado en Destut de Tracy (77): Sin embargo Balmes, superando este empirismo, demuestra la existencia de las ideas puramente intelectuales, de orden espiritual, que no se reducen a sensaciones, y así, poder elaborar la ciencia metafísica.

Para Balmes la explicación de los términos y análisis de los conceptos es aplicado muchas veces para obtener la percepción intuitiva de alguna proposición o idea; es un método que tiene gran afinidad con el proceso fenomenológico husserliano para obtener la intuición eidética, por lo que algunos autores afirman que Balmes enseña la "intuición esencial" (78). Sin embargo, él no elabora este método, sino solamente lo emplea en líneas generales y, además, la intuición de nuestro autor no descubre el "eidos" husserliano, porque no emplea la epoché o posición entre paréntesis.

Una vez consignados y examinados los hechos se comienza propiamente la elaboración filosófica; se debe buscar su interpretación. El

sistema, la explicación teórica, debe ser el fruto de la descripción y el exámen de los hechos. Pero éstos, a veces, no son suficientes para elaborar una teoría explicativa; queda un vacío que no se llena con el exámen de los hechos. Esto pone en evidencia la limitación de nuestra capacidad cognoscitiva, lo que en Balmes se da con bastante frecuencia:

"La íntima naturaleza de las cosas nos es por lo común muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto" (79).

Pero si la teoría explicativa supone algo general, universal, que ordena los hechos, y éstos son singulares, particulares, cabe preguntarse ¿dónde se toma el elemento general, unitivo, que ordena los hechos singulares?. Balmes encontrará la solución a través de las verdades reales y de las verdades ideales que deben concurrir para constituir la ciencia, pero esto lo veremos más adelante cuando analicemos el problema fundamental de su filosofía en el estudio de la certeza. Por lo tanto, lo que nosotros pretendemos ahora es dejar constancia de que el objeto, el dato, el hecho tienen preeminencia para construir su sistema filosófico, y no partir de éste y de manera preconcebida, llegar a la realidad.

Este carácter de filosofía realista se puede ver en las palabras de El Criterio cuando dice:

"La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son" (80).

Además de este carácter realista, en la misma obra pedagógica antes aludida y en otros muchos textos de nuestro autor, encontramos otra

meta relevante de su filosofía cual es la armonización. Ya lo señalamos anteriormente al referirnos a su pensamiento en el marco de la tradición filosófica catalana, pero además será nota distintiva al analizar los criterios de verdad en sus teorías gnoseológicas, así como en sus preocupaciones sociales y políticas donde su talante conciliador brilla por encima de otra muchas consideraciones.

Si bien el aspecto humano de su pensamiento será una clave fundamental de interpretación de nuestro trabajo investigador, lo que le ha merecido el calificativo de "doctor humanus" (81), renunciando a la filosofía, si preciso fuera, si ésta le exigiera alejarse de su ligazón con la naturaleza humana y, por tanto, con la humanidad, encontramos también otros caracteres de su filosofía tales como el de la sencillez y el respeto que le merecen los hombres, incluso quienes no comparten sus ideas o se oponen a sus planteamientos políticos o sociales.

En lo referente al aspecto humano de su filosofía, su principal biógrafo nos dice:

"La filosofía de Balmes es integralmente humana. Los filósofos dan con frecuencia la impresión de ser excéntricos... Balmes busca su filosofía en la humanidad..." (82).

Sobre el aspecto de sencillez, se le ha tachado de "filósofo vulgar", confundiendo lo que el mismo Balmes denomina filosofía con filosofismo, sobre lo cual señala:

"La filosofía no puede generalizarse hasta el punto de ser una cosa popular; a esto se opone la humana naturaleza; pero tampoco

tiene necesidad de condenarse a un aislamiento misantrópico, a fuerza de pretensiones extravagantes. En tal caso la filosofía degenera en filosofismo. Consignación de los hechos; exámen concienzudo, lenguaje claro: he aquí como concibo la buena filosofía. Por esto no dejará de ser profunda, a no ser que por profundidad entendamos tinieblas" (83).

En lo que atañe al respeto que le merecen los hombres, encontramos doctrinas y pensadores que no coinciden con las del pensador catalán. Las críticas que le han sido formuladas han sido de muy diversa índole y gradación: si bien algunas pueden parecer justificadas, al menos, en parte, por su imprecisión del lenguaje, a veces, un poco ambiguo e indeciso, propiciando la confusión entre el sentido común y el sentido vulgar, otras han sido de carácter algo más hiriente en calificativos con las que el propio Balmes se sintió más afectado como el calificativo de "Lamennais español".

Pero lo cierto es que sus más acérrimos enemigos nunca se cebaron en el sino más bien el respeto e, incluso, la admiración prevalecieron en sus distintas opiniones. Este mismo respeto se ve claro en las palabras de Balmes cuando escribe en las "Conclusiones políticas sobre la situación de España":

"Yo respeto demasiado a los hombres para que me atreva a insultarlos" (84).

Ello demuestra una exquisita sensibilidad sobre el carácter profundamente humano y una adhesión firme a las posturas cristianas sobre la divergencia en el error y el profundo respeto a la persona que yerra. Incluso se percibe también una tendencia ecléctica de querer ver en todas las ideologías una parte de verdad, un fondo de buen sentido, que no permite el arraigo de opiniones monstruosas. A

este respecto conviene tener presente las palabras de José Larraz sobre quienes han hecho, con ideas preconcebidas, juicios cuando menos, precipitados , sobre nuestro autor: "Esto ha permitido -dice el citado autor- que, tomando párrafos sueltos, algunos estimen a Balmes como tradicionalista, que otros lo reputen como moderado, que algunos lo exhiban como liberal, que, confrontándolo con lo presente, se le considera acérrimo defensor o enemigo encarnizado. Cuidado . No se puede exponer rectamente a Balmes si previamente se le ha estudiado con prejuicio o con intención preconcebida" (85).

b) Balmes y su inserción en la filosofía española

Después de analizar las características más distintivas de la filosofía balmesiana y la metodología más apropiada, podemos analizar ahora si esta filosofía puede mostrar el rango de filosofía española o constituye más bien una mezcla de corrientes o sistemas sin originalidad propia y, por tanto, sin contribución alguna a ella.

Antes de responder a estas importantes cuestiones, tal vez convenga aunque sólo sea, a modo de síntesis, hacer un esfuerzo por intentar señalar si existen unos caracteres propios de la filosofía española y si la filosofía del pensador vicense posee algunos de estos rasgos que le puedan insertar en dicha filosofía.

Sobre este aspecto, pensamos que ya se encuentra suficientemente clarificado en congresos o simposios de historia de la filosofía española y por pensadores de reconocida solvencia y lucidez en nuestro país. Algunos de estos rasgos más significativos ya quedaron expuestos en el Congreso de historiadores de la filosofía española celebrado en Salamanca, y sus conclusiones perfectamente resumidas por el profesor Jiménez García en la Revista Sistema (86). Sobre esta problemática convendría recordar las palabras del profesor José Luis Abellán en dicho Congreso: "Porque de lo que se trata es precisamente

de saber si el contorno de una materia histórico-filosófica como ésta puede ser delimitada in genere desde una hipotética razón pura, sin contar con la idiosincracia siempre variable y escurridiza del hombre de carne y hueso y de sus diversos modos de producción filosófica... Porque no sólo eso. Hay un punto muy interesante encadenado con el anterior que se refiere a la Historia de la Filosofía Española como posibilidad misma de la historia general del pensamiento. Porque si ésta ha de ser del pensamiento humano, ha de poder dar razón de sus peculiaridades" (87).

Precisamente esta razón o demostración de la existencia de filosofías nacionales se puede ver mejor en su gran obra: Historia crítica del pensamiento español, Tomo I, donde se analizan de forma amplia y fecunda y desde un sentido histórico, los caracteres principales de la realidad española y los específicos en particular de nuestra filosofía. Después de definir la filosofía desde la Historia de las Ideas y las ideas filosóficas como su contenido paradigmático cuya importancia cobra un especial relieve por la relevancia que asigna a los elementos sociales en el progreso de las Ciencias Humanas, se pueden percibir con mayor claridad cuáles son esos caracteres específicos que la diferencian de otras contribuciones filosóficas ajenas, dentro siempre de la realidad histórica española (88). En este sentido, sí conviene, para nuestro propósito, poner de manifiesto las conclusiones que parecen imponerse sobre los caracteres de la realidad histórica española para poderles contrastar mejor con las notas caracterizadoras que puedan hallarse implicadas en el pensamiento de nuestro autor. Estas, a juicio del profesor Abellán serían las siguientes: "1º) que la realidad histórica española posee unos caracteres peculiares, lo cual parece implicar que esa peculiaridad se reflejará de algún modo en el pensamiento y la filosofía; 2º) que el carácter fundamental de la historia española ha sido la constante religiosa del catolicismo y que dicha constante se refleja necesariamente en todos los aspectos de la cultura, incluida la filosofía naturalmente" (89).

Precisamente, sobre este conjunto de materiales que constituyen la base elemental de la realidad histórica, que no podemos poner razonadamente en duda, se halla la filosofía española.

Atendiendo a su encuadre dentro de esta realidad histórica, el profesor Heredia nos dice: "La filosofía española ha existido a lo largo del tiempo con una consistencia movil y progresiva por lo general. Desde el punto de vista de la expresión lingüística ha pasado del latín y el árabe a la rica multiplicidad de las lenguas hispánicas; desde el punto de vista ideológico y doctrinal se ha pasado de una situación más o menos monolítica a otra claramente abierta y plural; desde el punto de vista espacio-temporal se ha pasado del reducto peninsular a la amplitud del mundo hispánico, y al ámbito más sutil y difuso del hispanismo filosófico universal; desde el punto de vista institucional se ha pasado de una situación de dependencia y subordinación, escasamente estructurada en orden a la satisfacción de las propias necesidades, a otra en que se va logrando la autonomía necesaria para el desarrollo y estabilidad del propio campo de trabajo" (90).

Además de la impronta sociológica del catolicismo en la configuración del pensamiento filosófico español a que antes aludíamos, no se puede perder de vista otras razones de nuestra tradición cultural fundamentalmente de carácter social y antropológico más que analítico y racionalista propias de otras filosofías. "En la filosofía española -dice José Luis Abellán- han primado los textos filosóficos de carácter político, moral, ético, jurídico; no ha producido en abundancia grandes sistemas metafísicos... Ciencias sociales como la sociología del conocimiento, la antropología cultural, el psicoanálisis filosófico constituyen aportaciones fundamentales para ampliar los fundamentos teóricos y metodológicos de la historia de la filosofía" (91).

Pero si la cultura es un constitutivo ontológico del hombre, como señala hoy día la antropología cultural, y si la cultura española, ya desde el siglo XVI estuvo representada por el humanismo cristiano y los valores que le son anejos frente a los valores de la "modernidad", caracterizada por el desarrollo de la ciencia o de la economía, convendría precisar hasta qué punto el pensador vicense participó de esta tradición humanista y si la exaltación del principio religioso le llevó al olvido de los lazos que unen al hombre en su desarrollo científico y en el cultivo de las ciencias naturales. Además, los rasgos históricos siempre se hallan vinculados a situaciones concretas y el "medio" en que se desarrolla la realidad histórica en la época balmesiana se halla inserto en la problemática antes aludida que, con olvido del modelo racional imperante en la "edad moderna" basado en la fe en la razón pura y en la verdad científica, propició, de alguna manera, las dicotomías clásicas tanto en su concepción cultural como en los dualismos antropológicos cuyas repercusiones se han dejado ver con inusitada vehemencia en la realidad histórica decimonónica a la que estamos aludiendo.

Como dice el profesor Diego Nuñez: "A medida que nos adentramos en el siglo XIX, vamos a asistir a un progresivo encrespamiento de las diversas posiciones intelectuales, y a partir de 1850 podemos decir que el clima de polarización ideológica lo envuelve todo... En el fondo, tanto las exageraciones idealistas de los liberales como el extremismo reaccionario de los sectores tradicionalistas responden a una misma situación básica, caracterizada por la ausencia de una auténtica revolución burguesa en el orden social y económico con la consiguiente interrupción del desarrollo natural en el siglo XIX del pensamiento ilustrado" (92).

Por ello, juzgamos fundamental que nos situemos en esta contextualización histórica y cultural de nuestra filosofía, para poder comprender mejor la posición filosófica balmesiana y su inserción en la filosofía española.

Todo cuanto hemos mencionado anteriormente sobre el buen sentido de la Escuela Catalana, la originalidad de pensamiento en los planteamientos gnoseológicos de Balmes, el hacer de su filosofía no una pura metafísica sino una filosofía de carácter moral y socio-política y, sobre todo, su concepción antropológica de humanismo integral, que implica una filosofía del hombre de raigambre cristiana y transcendente, donde se valora al hombre más por lo que es y lo que hace tanto en el plano social, como político, en contraposición a la concepción positivista y pragmatista, que considera el hombre más por lo que tiene que por lo que es, y cuyo valor se logra a través de la posición social o económica que pueda alcanzar, dan al pensamiento balmesiano unas dimensiones cuyos caracteres se aproximan ampliamente a los rasgos que más impregnan nuestra realidad cultural española.

Es más, pensamos que las palabras del profesor Abellán al hacer referencia al futuro de la cultura española se identifican plenamente con el pensamiento del filósofo catalán cuando afirma: "Si la cultura española no creyó en los valores de la "modernidad" elevados al plano de lo absoluto, ello se debe a la tradición humanista y espiritualista que siempre anidó en su seno, con lo que se pondría de relieve que nuestros pensadores de algún modo intuyeron las consecuencias negativas de esa "modernidad" llevadas hasta sus últimas consecuencias" (93).

Esta forma de pensar más cercana al pensamiento mítico que al pensamiento racionalista, y su constante adhesión a la causa del catolicismo son notas -creemos- suficientes para poder hablar de una filosofía española en Jaime Balmes. Sobre ese carácter religioso, nos dice José Luis Abellán: "Es conveniente resaltar algo que parece obvio, y es que si lo religioso ha sido el carácter determinante de nuestra historia de algún modo habrá influido ese talante religioso

en la configuración de nuestro pensamiento. Mi tesis es que esa influencia se concreta en la importancia que el mito y la forma mítica de pensar tienen en nuestra historia filosófica. Es lógico que así sea cuando la mentalidad religiosa está más cerca del pensamiento mítico que del racionalista" (94).

Pero si nos adentramos más en la filosofía del pensador vicense será necesario prestar especial atención a su principal obra filosófica. Así, en el Prospecto a la Filosofía Fundamental, el autor nos habla de querer hacer una filosofía distinta de la filosofía extranjera, contribuyendo desde la originalidad a la implantación de una filosofía española:

"En esto, como en muchas otras cosas nos amenaza el peligro de que mendiguemos a los extranjeros lo que podríamos pensar por nosotros mismos. Y he aquí una de las ideas que han motivado la publicación de la obra que anunciamos, en la cual se examinarán las grandes cuestiones que han dividido en todas épocas y dividen todavía las escuelas filosóficas. La Filosofía Fundamental, no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa: su autor ha querido contribuir por su parte a que tengamos también una filosofía española" (95).

En este sentido se pronuncian otros autores queriendo dar ese carácter distintivo de filósofo español al pensador vicense. Así, para Ramón Serrano, Balmes es un pensador español, realista y ecléctico por lo que deduce de la mencionada obra: "En la Filosofía Fundamental hay, sin duda, mucho de autores extranjeros, pero se perciben claras resonancias de Gómez Pereira, a través de ese psicologismo cartesiano que Balmes utiliza, y de Luis Vives y de Fox Morcillo al inspirarse en los pacientes análisis de la escuela

escocesa y al mirar con simpatía las concepciones armónicas de Leibniz"(96).

En conclusión, pensamos que Balmes se halla inserto en la filosofía española en su condición de pensador español y catalán. Sobre el primer aspecto, se conjugan una serie de rasgos: el carácter religioso, cuya actitud marcó ineludiblemente tanto sus teorías filosóficas y sociales, como la praxis de su comportamiento y de sus compromisos políticos. Su preocupación constante por la renovación de nuestra cultura española le acerca a la cultura de la Ilustración en su concepción del bienestar como un ingrediente fundamental para un nivel más alto de civilización: no se puede olvidar que para el pensador catalán, el cristianismo significa progreso y perfectibilidad social.

Por otro lado, es clara una filosofía del hombre latente en todo el pensamiento balmesiano, y ello lo trataremos de demostrar en el apartado siguiente. Pero el pensamiento humanista como pensamiento centrado en el hombre supone uno de los temas nucleares del humanismo español ya que el tema y el problema del hombre recorre toda la cultura española y, por tanto, toda nuestra filosofía. Además, el predominio de rasgos como el moral y ético, vital y existencial hacen que el humanismo balmesiano se identifique con unos valores que se aportan desde la perspectiva del pensamiento español. Y tanto el carácter religioso de nuestra realidad histórica como la preocupación humanista, son rasgos específicos de la filosofía española. Además, hay que señalar que este tipo de humanismo trae consigo, evidentemente, una escala de valores así como en el humanismo balmesiano; si bien se pueden apreciar también diferencias importantes. Los valores llamados de la modernidad menospreciados con frecuencia por gran parte de pensadores en España, no han encontrado en Balmes un claro exponente de su decadencia. Por el contrario, pensamos que los valores implícitos en el pensamiento del autor catalán no conllevan

desatención ni dejadez a los valores económicos, industriales y científicos. Su concepción de progreso y de civilización a través de un desarrollo de la industria y de la economía se pone bien de manifiesto en sus escritos sociales y políticos, si bien no considerados de forma aislada e independiente, sino subordinados a los valores morales y religiosos. De todos los elementos de la civilización bien combinados se podrán obtener los mejores beneficios para los pueblos.

A este conjunto de caracteres debemos unir un pensamiento realista, de atenta observación de los hechos y de la realidad social, sin violentar éstos sino acomodándose a ellos y, a partir de ellos, y del descubrimiento de sus leyes, comenzar la elaboración teórica y la existencia de las ideas puramente intelectuales para llegar así a la ciencia metafísica. Pues como dice José Luis Abellán: "Su realismo no le impide, sin embargo, aceptar una intuición intelectual auténtica, junto a la intuición sensible, basada en el sentido común" (97).

Este tipo de filosofía realista es el que quiere acercarse al hombre concreto y desde su historia concreta poder entenderlo y no desde conceptos generales, y en esto coincide -creemos- nuestro autor con la forma última de humanismo español personificado en ese humanismo existencial y vital de Unamuno y Ortega. Creemos, pues, que la actitud armónica e integradora de Balme y su filosofía realista comprometida con las circunstancias concretas, así como la valoración del sentido común y de su función práctica como cualidad predominante del mismo para resolver las necesidades del hombre, se hallan en perfecta consonancia con la razón histórica en cuanto razón práctica o también llamada a veces "buen sentido" que caracterizan a la filosofía de Ortega. En este sentido, convendría recordar las palabras del profesor Pedro Cerezo en referencia al raciovitalismo orteguiano: "Creo que la filosofía de Ortega fue siempre razón práctica, y como tal, estuvo polarizada en el ámbito

sociopolítico...", "la razón orteguiana -repite- fue, de una punta a otra de su obra, razón práctica, o como la llamó en algún momento, "buen sentido" (III, 262), que discierne y juzga, educa y compromete..." "La razón histórica es, pues, una razón práctica, de autognosis y orientación, el "buen sentido", que saca partido de los errores y atesora la experiencia omnímota del hombre" (98).

Será, pues, el "buen sentido" de Ortega así como el sentido común balmesiano los que servirán -como instrumento práctico-, de guía y orientación en la tarea política de la transformación social y cultural del país que tanto les preocupaba a ambos.

NOTAS

- (1) Canals Vidal F: "El tradicionalismo filosófico en España", Verbo, Madrid, 1985, pp. 839-840.
- (2) Berrio J.: El pensament filosofic catalá, ed. Bruguera, Barcelona, 1966, pp. 75-76.
- (3) Canals Vidal F.: Op. cit. p. 844.
- (4) Alsina Roca J. M^a: El tradicionalismo filosófico en España, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, 1985, p. 149.
- (5) Cfr. Canals Vidal F.: Op. cit, p. 833.
- (6) Alsina Roca J. M^a, Op. cit, p. 182.
- (7) Ver "Guevara: una influencia en la concepción balmesiana del sentido común", en Tesis doctoral inédita de Misencordia Anglés: Els criteris de veritat en Jaume Balmes, Universidad de Barcelona, 1989.
- (8) Rubert de Ventós X: Filosofía y/o política, Edic. Península, Barcelona, 1984, p. 132.
- (9) Ibid, p. 55
- (10) Ibid, p. 56
- (11) Balmes, J.: La Civilización. Estudios sociales. Observaciones preliminares, T. V, p. 500.

- (12) Abellán J.L., Op. cit. T. IV, p. 348.
- (13) Casanovas, I. en "Antecedentes del ciclo filosófico", Obras Completas, T.I, p. 488.
- (14) Berrio J., Op. cit., p. 61.
- (15) Roura J.: Ramón Martí D'eixalà. La Filosofía catalana del segle XIX, Publicaciones del Abadia de Montserrat, 1980, p. 148.
- (16) Mora, A.: "Filosofía catalana contemporánea", en Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, 1988, p. 158.
- (17) Abellán, J.L.: Op. cit., T. V/2, p. 132.
- (18) Parpal y Marqués, C.: Antecedentes de la escuela filosófica catalana del siglo XIX, Imp. Comas y Portavella, Barcelona, 1914, pp. 15-16.
- (19) Cfr. Urmeneta, F.: "Luis Vives como precursor de Suárez y Balmes" en Nuevos Ensayos de Crítica Filosófica, Imp. Elzeviriana y Lib. Camí, Barcelona, 1953, pp. 65-74.
- (20) Ver, Casanovas I., Op. cit. T. I, p. 489.
- (21) Ver, Feu J, L.: Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana, Real Academia de Buenas Letras , Barcelona, 1865.
- (22) Berrio J, Op. cit., p. 68

- (23) Balmes, J., Op. cit. T. I, p. 271.
- (24) Guy, A. Op. cit. p. 242
- (25) Roura, J., Op. cit., p. 178
- (26) Ver, Capo i Giol: Diccionari de les Ciencies de la Societat als Països Catalans, Cultura Catalana Contemporànea, VII, edic, 62, Barcelona, 1979.
- (27) Ibid. p. 291
- (28) Abellán J.L., Op. cit. T. IV, p. 352.
- (29) Roura, J., Op. cit., p. 352 y 357 respectivamente.
- (30) Llorens i Barba, X: Lecciones de Filosofía, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona, 1920, I, p.12.
- (31) Sobre el análisis de la conciencia como núcleo ideológico de su pensamiento, ver Abellán J.L. Op. cit. p. 364.
- (32) Llorens i Barba, X, Op. cit., p. 207.
- (33) Ibid., Op. cit. II, p. 384.
- (34) Ibid. p. 187.
- (35) Berrio, J., Op. cit., p. 70. El subrayado es nuestro.
- (36) Roig Gironella, J.: "La Filosofía del sentido común desde Reid y Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y Barba", Espíritu, 19 (1970) p. 51.

- (37) Cfr. Valentí Fiol, E.: El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos, Ariel, Barcelona, 1973, p. 98.
- (38) Casanovas I.: Apologetica de Balmes, edic. Balmes, Barcelona, 1953, p. 31.
- (39) Ibid, p. 32
- (40) Ibid, p. 33
- (41) "Prólogo" a sus Consideraciones políticas sobre la situación de España, Op. cit. T. VI, p. 54.
- (42) Ver, Larraz López J.: Balmes, conciliador de las fuerzas antirrevolucionarias, Vich, 1948.
- (43) Tierno Galván, E., Tradición y Modernismo, Tecnos, Madrid, 1962, pp. 152-153.
- (44) Carreras Artau T.: "Aportaciones hispanas al curso general de la filosofía", Congreso Internacional de Filosofía, Actas I, XII, Barcelona, 1949, p. 135.
- (45) I.C.T.I.N.E.U.: Diccionari de las ciencias de la Societat als Països Catalans (Segles XVIII-XX), Cultura Catalana Contemporànea, VIII, Edic. 62, Barcelona, 1979, p. 69.
- (46) Valentí Fiol, E.: Op. cit, p. 86.
- (47) Marcel de la Corte: "Le message de Balmes", en Actas I, del citado Congreso, p. 140.

- (48) Menéndez y Pelayo M: Historia de los heterodoxos españoles, Obras Completas, VI, 2ª edic., C.S.I.C., Madrid 1963, Libro Octavo, Cap. III pp. 402-403.
- (49) Elias de Tejada F: "Balmes y la tradición política catalana", Comunicación del citado Congreso, p. 139.
- (50) Rubert de Ventós, op. cit, p. 168.
- (51) Balmes, J. Op. cit. T.VII, p. 1045.
- (52) Valentí Fiol E., Op. cit. p. 86.
- (53) Balmes J., Op. cit, T. VII, p. 1001 y T. VIII, p. 347.
- (54) Valentí Fiol, E., Op. cit, p. 87.
- (55) Balmes, J. Op. cit. T. VI, pp. 661-662.
- (56) Ibid, T. IV, p. 717.
- (57) Ibid, T. V, pp. 519-520.
- (58) Roig Gironella, J.: "Jaime Balmes", Grande Antología Filosófica, Editore Milano, p. 25.
- (59) Ver, Menéndez Pidal,: Historia de España. Tomo 35, España-Calpe, Madrid, 1981, p. 394.
- (60) Alsina Roca, J. Mª, Op. cit, p. XIII, Prólogo de Canals Vidal.
- (61) Ibid, pp. XV-XVI.

- (62) Ibid, p. 126 y Conclusión, p. 257 respectivamente.
- (63) Vicens-Vives, J.: Los catalanes en el siglo XIX, Alianza, Madrid, 1986, p. 223.
- (64) Tierno Galván, E., Op. cit, p. 158.
- (65) Ibid, Cfr. p. 152.
- (66) Ver, "Liberalismo y Anarquismo como disentiimiento respecto a las opiniones establecidas y oposición a todo poder establecido", en Ferrater Mora: Diccionario de Filosofía, 1, España-Calpe, Madrid, 1979, p. 153.
- (67) Abellán, J.L.: Historia Crítica del Pensamiento Español, Tomo IV, España-Calpe, Madrid, 1984, pp. 322-323.
- (68) Balmes, J., Op. cit, T. VIII, p. 257.
- (69) Ibid, p. 259.
- (70) Ibidem.
- (71) Ibid, p. 258.
- (72) Ibid, T. III, p. 533.
- (73) Ibid, p. 534.
- (74) Ibid, p. 537.
- (75) Ibid, T. II, p. 521.
- (76) Ibid, T. III, estética. Nociones Preliminares, p. 197.

- (77) Veáse Palacios, L.: "De Balmes a Husserl", en rev. Esp. de Filosofía, Madrid, 1948, pp. 821-833, donde Balmes se acomoda al método de los sensualistas, pero superando el sensualismo.
- (78) Ver Riera, C.: "Importancia de Balmes como filósofo", nº extraordinario de Pensamiento, 3 (1947) p. 37.
- (79) Balmes, J., Op. cit. T. III, p. 614.
- (80) Ibid., El Criterio, T.III, p. 754.
- (81) Pla y Deniel, E: L'obra d'en Balmes en la historia de la filosofía i en la filosofía de la historia, Vic, 1907.
- (82) Balmes, J. Op. Cit. T.I, p. 504.
- (83) Ibid. T. II, p. 186.
- (84) Ibid. T. VI, p. 18.
- (85) Larraz José: Balmes y Donoso Cortés, Edic, Rialp., Madrid, 1953, p. 10.
- (86) Ver "Congreso de historiadores de la filosofía española" en Antonio Jiménez García, Universidad Complutense de Madrid, Sistema, 26, ITS, Septiembre, 1978.
- (87) Abellán García, J.L.: "Congreso de historiadores de la Filosofía Española", Op. cit. pp. 120-121.
- (88) Para un estudio más amplio y profundo de dichos caracteres, veáse Abellán, J.L., Op. cit. T.I, pp. 106-145.

- (89) Ibid, p. 145.
- (90) Heredia Soriano A: "Existencia y consistencia de la filosofía española", en Abellán, J.L., y otros: ¿Existe una Filosofía Española?, Fund. Fdo. Rielo, Sevilla, 1988, p. 53.
- (91) Abellán, J.L.: "¿Existe la filosofía española?. Razones de un pseudo problema", Op. cit. pp. 41-42.
- (92) Diego Nuñez: "La Historia del Pensamiento español y el problema de España" en Abellán, J.L., y otros, Op. cit. p. 156.
- (93) Abellán, J.L.: "El futuro de la cultura española" en España: un presente para el futuro de J. Linz. La Sociedad, Instituto de Estudios Económicos, 1984, Madrid, p. 297.
- (94) Ibid, Op. cit. T. I. p. 146.
- (95) Balmes, J., Op. cit. T. II, p. 6. El subrayado es nuestro.
- (96) Serrano Suñer, R.: Balmes, filósofo del buen sentido. Discurso, Vich, 9 de julio de 1950.
- (97) Abellán, J.L. y Martínez Gómez, L.: El pensamiento español de Séneca a Zubiri, UNED, Madrid, 1977, pp. 296-297.
- (98) Cerezo Galán, P.: "Razón vital y liberalismo en Ortega", Rev. de Occidente, nº 120, Mayo 1991, pp. 34, 35 y 40, respectivamente.

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

Observamos una gran amplitud en su formación académica, de saber extenso y vario, como hombre de talento destacado que apenas tiene equivalente en la España de su época.

- Se destaca una participación activa en la vida política de Balmes con gran criterio moderno al resaltar la conciliación entre las distintas fuerzas políticas y, a pesar del fracaso en sus reivindicaciones, se mantiene siempre abierto al diálogo desde una postura tradicional y renovada.
- Balmes reconoce que ha habido épocas de poder eclesiástico pero lo justifica por la situación de la época y de las circunstancias concretas, y aboga por la independencia de poderes y el apoyo mutuo, no el alejamiento o aislamiento. Este pronunciamiento muestra una gran sagacidad para otear lo que será una realidad en un tiempo futuro, cuyo pacto entre la Corona y las Cortes le acercan a posturas mantenidas por el liberalismo doctrinario.
- Se acerca a una concepción moderna de historiografía actual su afirmación en la interrelación de los distintos factores: económicos, políticos, sociales y religiosos; pero no concebidos como compartimentos estancos, si bien todos se hallan subordinados al factor religioso como verdadera filosofía de la historia y de la cultura. Destaca, además, la importancia del factor económico y su inserción en el campo social como fundamental para el necesario proceso de industrialización del país.

- Pero lo fundamental del pensamiento balmesiano es conseguir que la conexión entre los distintos factores ya mencionados redunde en pro de la revalorización del hombre y de la sociedad de modo que la persona sea contemplada en sus relaciones naturales, en su ecología social, si tenemos en cuenta que la vida social es connatural al hombre y éste es constitutivamente social.
- Por lo que hace referencia a la "Escuela filosófica catalana" así como a la "Escuela apologética", destacamos su profundo realismo, independencia de criterio y originalidad en el planteamiento crítico. Se dan, sin duda, importantes puntos de contacto y también son claras las profundas discrepancias, pero son hitos de referencia obligada en la contextualización filosófica de nuestro autor.
- Resaltamos la importancia de las conexiones e influencias mutuas en sentido amplio entre aquellos pensadores o filósofos del sentido común que apuestan por el hombre en su integridad, y el planteamiento de Balmes en su intento de salvar la filosofía de las corrientes del escepticismo y del idealismo, ya sea por la negación del objeto como por la desconsideración del sujeto en su totalidad, así como en algunos de sus rasgos: rigor en el pensamiento, tendencia a los análisis psicológicos y apoyo en el sentido común.
- Se aprecian coincidencias importantes con la Escuela filosófica catalana y, concretamente, con sus máximos representantes d'Eixalà y Llorens, como el sentimiento de la dignidad personal en el primero al señalar el conocimiento científico como instrumento al servicio del hombre, y el considerar la verdad como el fin de la filosofía poniendo al hombre como objeto inmediato del estudio filosófico, en el segundo; aspectos ambos que coinciden plenamente con el planteamiento y las vindicaciones del pensador vicense.

- Al mismo tiempo percibimos también otras diferencias de marcado carácter epistemológico: si para Llorens la conciencia es el único instrumento de conocimiento verdadero, para el filósofo de Vich constituye un criterio más en el logro de esta finalidad. Ello demuestra que representan corrientes de cariz diferencial a pesar de algunos puntos de contacto.
- Destacamos su participación en nuestra tradición cultural y humanista, tanto por la exaltación del principio religioso-con el que imprimió todas sus teorías filosóficas y sociales-; como por razones de carácter eminentemente antropológico-latente en todos sus escritos-; y socio-cultural- en su constante preocupación por la renovación de la cultura española. Además, siempre han primado los rasgos de una filosofía realista, en cuanto toma de los hechos concretos sus teorías y sus ideas. Estos caracteres coinciden plenamente con los rasgos peculiares de nuestra realidad histórica, por cuanto recorren toda la cultura española y, por tanto, nuestra filosofía; y ello hace que podamos hablar con toda legitimidad de una filosofía española en Jaime Balmes.
- Pensamos, pues, que el pensamiento balmesiano se comprende mejor en el marco de la tradición catalana dando mayor sentido a una tradición filosófica de siglos pasados que le convierte en un valioso intérprete de la primera burguesía de la "Renaixenca". En este sentido hemos realizado un detenido estudio de la Escuela filosófica catalana destacando a los precursores del siglo XIX hasta la actualidad y resaltando la modernidad de Balmes en su interés constante por promover el diálogo y la reconciliación entre pueblos y personas. Ello responde perfectamente a los planteamientos de los pensadores catalanes estrechamente ligados al seny o "sentido común", connatural al genio catalán,

recogiendo el testimonio de autores como Valentí Fiol, Tierno Galván o más cercanos aún como Rubert de Ventós cuando hace referencia a los rasgos peculiares y propios del sentir catalán en ese sentido amplio y de singular caracterización. Y finalizamos haciendo referencia expresa a una serie de rasgos como el moral y ético, vital y existencial que hacen del humanismo balmesiano un claro exponente de los valores que, desde la perspectiva del pensamiento español, se aportan a nuestra realidad histórica y cultural y, por ende, filosófica de modo considerable; además de otras coincidencias de la razón histórica o razón práctica de la filosofía orteguiana con el sentido común balmesiano en su dimensión primordial de función práctica (praxis) cuya actividad informará toda la obra del filósofo catalán.

SEGUNDA PARTE: BARMES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

CAPITULO V: FILOSOFIA DE BARMES Y DEL SENTIDO COMUN: EL PROBLEMA DEL HOMBRE.

CAPITULO VI: EL HOMBRE EN LA TEORIA EPISTEMOLOGICA DE BARMES.

C A P I T U L O V

LA FILOSOFIA DE BALMES Y LA FILOSOFIA DEL SENTIDO COMUN: EL
PROBLEMA DEL HOMBRE.

C A • I T U L O V

LA FILOSOFIA DE BALMES Y LA FILOSOFIA DEL SENTIDO COMUN: EL PROBLEMA DEL HOMBRE.

1.- Cuestiones introductorias y autores de mayor influencia.

- a) Balmes y San Agustin.
- b) Balmes y la filosofía escolástica.
- c) Balmes y Descartes.
- d) Acusaciones de fideismo y escepticismo.

2.- La Filosofía escocesa de Tomas Reid.

- a) El "instinto intelectual" balmesiano y la escuela escocesa.
- b) Sentido común y consentimiento universal: otras interpretaciones.

C A P Í T U L O V.

La Filosofía de Jaime Balmes y la Filosofía del Sentido Común: El problema del hombre.

1.-Cuestiones introductorias y autores de mayor influencia.

Si intentamos profundizar un poco en las distintas valoraciones e interpretaciones que se han hecho sobre la filosofía de Balmes en su relación con el sentido común, encontramos una gran disparidad y amplitud de criterios, a veces, dispares y encontrados, lo que nos obliga a clarificar ambas posiciones y conocer mejor si nuestro filósofo se adhiere a la mencionada filosofía o mantiene una originalidad e independencia de pensamiento.

No podemos olvidar que una de las acusaciones más frecuentes que ha recibido el filósofo catalán ha sido precisamente y de forma un tanto peyorativa, la de filósofo del sentido común.

Por otra parte, queremos hacer constar que nuestro interés por el presente estudio encuentra su justificación más amplia en el problema profundamente humano que se halla latente en la formación y desarrollo de la filosofía del sentido común. Si el filósofo es, ante todo, hombre, se trata de señalar cuales son las condiciones según las cuales podrá filosofar y qué concepciones tiene la expresión, sentido común, cuando se apela a dicha filosofía.

Teniendo como objetivo el problema del hombre en toda su integridad, tratamos de dilucidar cuál fue la filosofía del sentido común y qué aportaciones tuvo en la concepción antropología del pensador catalán.

Nos interesa destacar, pues, si la doctrina epistemológica de Balmes

decisivas se deben a la teoría gnoseológica cartesiana quedando sin originalidad específica alguna para el filósofo catalán.

Pero antes de comenzar el estudio de esta doble corriente, analizaremos previamente otras posturas filosóficas, autores y doctrinas que, por su relevancia, hayan podido destacar en la influencia sobre nuestro autor y que nos ayudarán a contextualizar y precisar aún más el pensamiento antropológico y social del pensador vicense.

a) Balmes y San Agustín.-

Para algunos autores, la relación es indudable dado que en ambos aparece Dios como el centro de todo y el vacío total en el caso de su ausencia. Balmes se ve así como la imagen de San Agustín en el siglo XIX (1).

También se ha querido ver un reflejo de la "memoria Dei" agustiniana cuando Balmes habla de los principios morales como los primeros principios necesarios para querer y obrar; porque, si bien, Balmes niega la existencia de las ideas innatas, ¿no admite cierto conocimiento instintivo de las verdades del orden moral?. De manera afirmativa se pronuncia Casado viendo un cierto innatismo en la actividad intelectual de Balmes (2) y, por tanto, un reflejo de la "memoria Dei" agustiniana en el instinto intelectual o sentido común.

¿Qué decir de estas relaciones?. Después de un breve recorrido por el cap. XI del Libro V de la "Filosofía Fundamental" que habla sobre el "Origen de la idea de ente" como algo preexistente al acto reflexivo y, por tanto, innato, Balmes afirma que tal idea de ente no puede

venir de las sensaciones, que sólo presentan cosas determinadas, ni tampoco formarse por abstracción, para lo cual requiere reflexión y ésta es imposible sin tener de antemano dicha idea. Entonces ¿se puede considerar innata o no? Veamos lo que nos dice Balmes:

"La idea del ente no la tengo por innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento, como un tipo anterior a las sensaciones y a los actos intelectuales; pero no veo inconveniente en que se la llame innata, si con este nombre no se modifica otra cosa que la facultad innata de nuestro entendimiento para percibir los objetos bajo la razón general de ente o de existencia, tan pronto como reflexiona sobre ellos" (3).

De otra parte, analizando el significado de la "memoria Dei" agustiniana, Moreno, siguiendo las ideas expuestas por Pegueroles (4), considera que se puede hablar de un "algo", un "a priori", preexistente a la reflexión, especialmente en la idea de ente, tanto en Balmes como en San Agustín, lo cual no implica plena identificación entre ambos, y concluye en las siguientes afirmaciones que me parecen acertadas: "No es igual, ni mucho menos, hablar de unas condiciones o leyes generales a priori, de una actividad intelectual o su posibilidad a priori, que es de lo que habla Balmes, que hablar de unos contenidos impresos, envueltos en la misma "memoria Dei", en la misma luz preexistente a toda reflexión, que es de lo que nos habla San Agustín. La posición de Balmes, representada en esa conciencia donde tiene lugar el acto del entendimiento con las afecciones orgánicas, no es ni la "memoria Dei" agustiniana, tomada en toda su complejidad, ni el doble entendimiento de los escolásticos -el "agente", porque le parece un recurso misterioso y sin justificación; y el "paciente", porque rechaza el papel de la conciencia o razón" (5).

b) Balmes y la filosofía escolástica

Ya dijimos al estudiar la vida y personalidad de Balmes que fue en esta escuela donde se educó nuestro autor, principalmente el pensamiento de Santo Tomás fue estudiado con detenimiento especial, según comentan sus biógrafos.

Si bien algunos autores consideran a Balmes como el verdadero restaurador de la filosofía cristiana según el pensamiento de Tomás de Aquino como Miguel Florí (6), otros le señalan como restaurador de la filosofía escolástica aunque con exclusión de temas como "el entendimiento agente", las "especies inteligibles" y la "certeza" de la objetividad de nuestros conocimientos, como Fredeci (7), o Alonso Barroso (8). Encajan, pues, el pensamiento balmesiano en las coordenadas de la filosofía cristiano-escolástica en lo que contiene de invariable y permanente, pero a la vez, se afirma su independencia y originalidad. Así lo ve González Cordero (9) cuando se refiere a las diferencias en el tema de la certeza, donde la evidencia y la autoridad constituyen el fundamento último para la escolástica, mientras que Balmes la pone en la conciencia, la evidencia y el sentido común, como veremos más adelante.

Por lo tanto, el vínculo de unión del pensador vicense es indudablemente fuerte con la filosofía escolástica, conociendo a Suárez y a los grandes maestros, pero también se encuentran elementos importantes de la filosofía moderna enriquecidos y adaptados con doctrinas y opiniones de Descartes, Locke, Kant, Condillac, etc. Se hallaba muy próximo al tomismo aunque sin identificarse con él y sin caer en un doctrinarismo neotomista. Pretendía enlazar el empirismo con el racionalismo cartesiano, y su afinidad con Reid y la escuela escocesa del sentido común le liga a la denominada escuela catalana de filosofía cuyos aspectos ya hemos analizado anteriormente.

Teniendo en cuenta el marco filosófico y social del pensador catalán se comprende mejor lo que nos dice Jose Luis Abellán, recogiendo las palabras de un historiador reciente: "más exacto que considerarle como precursor de la restauración escolástica posterior, es encuadrarle dentro de la línea de apologistas católicos de la primera mitad del siglo XIX, a todos los cuales supera en formación filosófica, en erudición histórica y en altura y validez de pensamiento" (10). Para López Abellán, ello se debe al tributo que pagó a su época y así señala la existencia de unas diferencias profundas: "Consciente o inconscientemente, BALMES adopta en algunos puntos posiciones modernas o personales enteramente inaceptables para un tomista que conoce bien el espíritu de esa filosofía" (11).

Pero no podemos estar de acuerdo en la interpretación que hace de Balmes cuando seguidamente intenta fundamentar el problema crítico en el sentido común sin más (12) o en página siguiente al afirmar que el sentido común o el instinto intelectual constituyen, el principio y fundamento de la verdad y de la filosofía, pues como tratamos de demostrar más adelante al estudiar la filosofía de la escuela escocesa, ello nos parece una simplificación de la gnoseología balmesiana, si tenemos en cuenta el contexto general de su principal obra filosófica.

c) Balmes y Descartes

Ya dejamos claro que la primacía de lo subjetivo frente a lo objetivo supuso un insospechado giro epistemológico que dejó profundas huellas en nuestro autor. Este planteamiento no es ignorado por Balmes, sino que, en cierta forma, hace suyo al referirse al problema que atormenta a la filosofía fundamental, es decir, al paso de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva.

Esta cercanía de pensamientos ha llevado a algunos autores a pensar en una semejanza de posturas o, mejor, en una dependencia balmesiana de la filosofía de Descartes, como un fiel seguidor de sus doctrinas (13), o que sus planteamientos obedezcan más a una inspiración cartesiano-idealista que escolástico-realista (14).

Ciertamente, el planteamiento balmesiano en las cuestiones del conocimiento puede encontrar su raíz en la gnoseología de Descartes. Incluso, en la teoría del instinto intelectual se puede ver la solución al problema cartesiano entre el mundo de la "res cogitans" y el de la "res extensa", que quedó sin resolver con el recurso temerario a la verdad de la existencia de Dios.

Ahora bien, reconocer el peso cartesiano que ciertamente hereda y, en cierta forma, asimila, no significa aceptar la solución cartesiana de un mundo dividido en dos que se une a través de un recurso injustificado a Dios. Balmes no podría aceptar esa evidencia que nos recluye en la propia conciencia sin poder salir nunca del campo de la idea, como último y suficiente criterio de verdad. Esta crítica al argumento ontológico como no válido lo expresa de la siguiente forma:

"Aquí se encuentra el defecto del raciocinio de Descartes cuando pretende demostrar la existencia de Dios fundándose en que el predicado existencia está incluido en la idea de un ser necesario e infinito. La idea de un ser necesario envuelve la existencia, más no real, sino lógica o concebida, pues que teniendo la idea del ser necesario nos resta todavía la dificultad de si le corresponde algún objeto; el predicado conviene al sujeto en el modo que se pone el mismo sujeto, y como éste no es puesto sino en un orden puramente ideal, el predicado es también puramente ideal" (15).

Para Balmes, la demostración de la existencia de Dios pasa por la introducción en el raciocinio de otros elementos que nos proporciona la experiencia. Dicho conocimiento no se explica sino contando con lo subjetivo y extrasubjetivo, es decir, el acto de conocimiento, de conciencia, y lo trascendente a ese acto de conocimiento. Así, se parte de la existencia y realidad de "lo condicional" para concluir en "lo Incondicional"; o de una serie de causados para llegar a un Causante no causado, lo cual se halla muy distante de cualquier ontologismo o subjetivismo (16).

Ello obliga de nuevo a valorar en su justa medida los tres principios o criterios de conocimiento para que el hombre, a través de una solución válida al problema gnoseológico, pueda alcanzar la verdad. Se trata de solucionar la permanente preocupación del filósofo catalán por desterrar la unilateralidad en la que caen una serie de sistemas filosóficos que pueden destruir la rica complejidad del hombre, la "valoración del hombre entero". Para ello, es necesario trascender, partiendo de intuiciones sensibles y concretas, a zonas de lo universal y necesario que no le están inmediatamente presentes; y esto pasa por abordar dos grandes escollos: por un lado, el racionalismo como negación o desconsideración del objeto como tal, y, por otro lado, el empirismo como negación o desconsideración del sujeto en su totalidad. En este último sentido, Balmes dirige las críticas más duras contra el sensualismo de Condillac, tratando de salvar lo que, a su juicio, representa uno de los problemas más graves que afectan al hombre de su tiempo: reducir al hombre a puro esquema de sensaciones. En este contexto, encajan perfectamente las palabras del profesor Roca cuando afirma: "Balmes, a su modo y dentro de ciertos límites, es deudor de la filosofía cartesiana y se plantea la solución a la problemática del conocimiento dentro de unos postulados derivados en gran parte del cartesianismo. Pero gana

terreno al Racionalismo sin tener que ceder a las exigencias del idealismo Kantiano y, en ese sentido, ha hecho progresar los conocimientos epistemológicos" (17).

Por lo tanto, se puede decir que después de las consideraciones a que hemos hecho referencia, no se puede considerar al pensador catalán como mero seguidor fiel del filósofo francés. Tanto si nos fijamos en sus críticas, como en el proceso y soluciones al problema del conocimiento en la conjunción armónica de criterios, podemos concluir que, a pesar de su gran influencia, no se dan coincidencias plenas en ambos autores, lo que, demuestra originalidad e independencia de pensamiento en nuestro autor.

d) Acusaciones de fideísmo y escepticismo

Otra de las acusaciones más frecuentes que ha recibido el filósofo catalán es la de "fideísmo" interpretando la última verdad balmesiana como un instinto ciego equiparando el instinto intelectual a una inclinación irresistible sin ninguna demostración. En este sentido, algunos autores señalan que todas las verdades de sentido común e instinto intelectual nos llegan a través de una vía oculta y misteriosa ya que el mismo principio de evidencia, "lo evidente es verdadero" carece de valor probatorio para el propio sistema balmesiano (18).

Pensamos, no obstante, que a estas afirmaciones se puede llegar a través de una lectura un tanto parcial, que no contempla el contexto general, sino únicamente la materialidad de algunas expresiones ambiguas que el filósofo de Vich no ha matizado suficientemente. Ahora bien, si tenemos en cuenta la perspectiva histórica actual y el

contexto de su obra para alcanzar el sentido profundo de su pensamiento comparando sus diversos escritos, la conclusión es bien distinta.

Se puede afirmar, como diremos más adelante, al hablar del instinto intelectual, que no se trata de ninguna fuerza ciega, sin fundamento y antirracional, pues el instinto intelectual y sus verdades responden a la exigencia más radical de la razón. No se habla de mundos distintos -razón e instinto intelectual- sino de elementos de verdad diferentes que se complementan en una unidad profunda. El instinto intelectual es un criterio más, conjuntado de forma armónica, con los demás criterios de certeza. Si se habla de un "impulso irresistible" es porque se dan los principios básicos necesarios y racionales para no poder dejar de asentir. Además, afirmar que el "principio de evidencia: "lo evidente es verdadero," no es evidente, en cuanto que el predicado "verdadero" dice relación a la realidad en sentido balmesiano y no aparece en el sujeto "lo evidente" en cuanto "visto con claridad", según la expresión cartesiana, no es afirmar que sea un principio dudoso, más bien lo contrario.

Si el instinto intelectual actuara como elemento o facultad al margen de la razón, sí podríamos acusar al filósofo vicense de fideísta ya que el fideísmo, por principio, desconfía radicalmente del poder de la razón. Así se expresa Balmes:

"La certeza que preexiste a todo examen no es ciega; antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón; no es contra la razón, es su base...Al consignar, pues, la existencia de la certeza no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo origen..." (19).

Tampoco podemos identificar el pensamiento de Balmes con la doctrina de Jacobi en cuanto representante principal del fideismo. Aunque ambos hablen de una facultad instintiva, para el primero el sentido común está en la base de la razón y viene en su ayuda; para el segundo, en cambio, su sentido fideista sustituye totalmente a la facultad intelectual.

Otros autores, por el contrario, interpretan el pensamiento balmesiano en la idea que nosotros hemos repetido, afirmando que el sentido común no es facultad distinta de la razón y, por lo tanto, no hay ningún escepticismo o fideismo (20).

A propósito de esta última expresión, tal vez convenga recordar que, a pesar de expresar realidades filosóficas distintas y contrarias: fideismo y escepticismo-, han causado efecto común para la acusación de Balmes; lo cual no es de extrañar ya que del paso de uno a otro, el salto no resulta difícil.

Así se defiende el filósofo de Vich en Cartas a un escéptico....:

"Por esta causa debe condenarse como insensato el sistema de un escepticismo universal hasta en las materias puramente filosóficas, sin que por esto sea menester abrazar ciegamente las opiniones de esta o de aquella escuela" (21).

Por lo tanto, el instinto intelectual, como fuerza dinámica de la razón, en el sentido anteriormente mencionado, tiene muy poco que ver con ese instinto "ciego" o misterioso, o con un fideismo alejado de toda fuerza racional o con una cesión a una doctrina escéptica, para la cual no hay ningún saber firme ni puede encontrarse ninguna opinión segura. Por el contrario, Balmes demuestra la posibilidad de un conocimiento cierto a través del desenvolvimiento de las posibilidades racionales, en su variedad de criterios.

2.-La Filosofía del Sentido Común y el P. Buffier.

Una de las acusaciones más frecuentes que se ha hecho a nuestro autor ha sido considerarle inserto en la Filosofía del Sentido Común, por lo que conviene detenernos un poco en examinar que hay de cierto en esa pertenencia.

Si a Balmes le interesa conocer la verdad plena desterrando el error de las filosofías unilaterales que reducen al hombre a facetas parciales o limitan el campo de su conocimiento, conviene conocer aquellas filosofías que pudieran coincidir con sus planteamientos gnoseológicos. Sus relaciones, influencias o interdependencias serán de gran valor para conocer cómo han resuelto ellas estos graves problemas y cuál es la posición de Balmes en este contexto.

Pero para comprobar exactamente estas afinidades o divergencias creemos que lo mejor será hacer un repaso, aunque sea breve, sobre lo que es y representa esta filosofía y, concretamente, examinar a sus principales representantes.

Si hacemos caso al principal representante de esta corriente en España, Llorens y Barba, encontramos al P. Buffier como el primer filósofo de esta doctrina: "Este es el nombre que les ha dado Reid, estudio de las verdades primarias, nombre que los había dado el célebre Buffier, que es el primer filósofo que ha expuesto de una manera determinada y decidida esta doctrina del Sentido Común (22). Y Ventosa Aguilar nos habla de su posible influencia en la escuela escocesa: "A decir verdad, la personalidad filosofía de Buffier, ha sido en general poco estudiada. Las preocupaciones polémicas de los estudios que se le han dedicado, han comprometido su objetividad. La polémica ha tenido como principales centros de interés su pretendido cartesianismo y su posible influencia sobre la escuela escocesa del sentido común" (23).

Por lo tanto, aunque haya sido la escuela escocesa la que haya universalizado la Filosofía del Sentido Común, debemos reseñar algunas de las ideas de Buffier, no tanto por su valor intrínseco, cuanto por la influencia ejercida.

Su doctrina intenta superar tanto las consecuencias del racionalismo cartesiano y del sensismo de Locke, como el escepticismo al que estaba abocada la filosofía de su tiempo. Además, su carácter apologetico y su constante preocupación por salvar la verdad de fe y los principios de religión le aproximan a la escuela escocesa y al pensamiento de Balmes. Esto se puede apreciar también en su crítica al principio cartesiano de la "idea clara y distinta" como principio de verdad universal y su inutilidad para demostrar la existencia de Dios, lo que le asemeja a la crítica balmesiana del argumento ontológico.

El problema se halla en garantizar la correspondencia entre la idea y la cosa en sí, lo real; es decir, en la resolución de las verdades externas. Buffier habla de algunas de éstas como fuente y principio de las demás; éstas son las "primeras verdades" que nos introducen en el campo de lo real. Todo ello nos lo explica en su obra filosófica más importante: Traité de premieres verités (24).

Para admitir la demostración de la verdad debemos partir, según Buffier, de unas primeras verdades. Y ello está íntimamente relacionado con el tema de la evidencia y la certeza: ¿es la evidencia criterio de certeza y de verdad?. Parece que sí al no considerar la posibilidad de una certeza sin evidencia o de ésta sin certeza, como dos nombres de una misma realidad. Así, un juicio evidente sería verdadero, y la fuente o regla última y fundamental de la verdad es la naturaleza.

Buffier propone dos fuentes próximas de las cuales proceden las primeras verdades: El sentido íntimo y el sentido común, dando mayor importancia al segundo por ser la fuente de las verdades no metafísicas y que se refiere a objetos que están fuera de nosotros:

a) El Sentido Intimo es la primera fuente y el primer principio de toda verdad, sin ella no podemos hablar de ninguna otra. Ello no significa que con sólo esta fuente sea posible la construcción de toda ciencia. Nos proporciona la evidencia metafísica o absoluta, es la evidencia cartesiana.

En esto, Buffier se distingue de Descartes y, además, critica a los que ponen el sentido íntimo como criterio único de verdad pues no sirve para fundamentar la realidad del mundo exterior ni puede ser la única regla o criterio de certeza. Quedaríamos reclusos en la esfera de la conciencia, de la verdad interna, pero no podríamos avanzar en el camino de la ciencia. Para ello necesitamos otro criterio de verdad que será el sentido común de la naturaleza. Acaso por la influencia de la filosofía de Locke, Buffier no puede admitir la solución de las ideas innatas de Descartes para concluir en la existencia de Dios y de ahí saltar a la existencia de objetos que están fuera de nosotros.

b) El Sentido Común

Como ya se halla recogido, pensamos que suficientemente, tanto en la obra de Ventosa como en la de Moreno anteriormente aludidos la función del sentido común en el pensamiento de Buffier, solamente queremos hacer referencia al grado de racionalidad en su filosofía del sentido común. Comparar las relaciones entre la razón y el

sentido común con el pensamiento balmesiano del instinto intelectual son los asuntos que más nos importan.

A este propósito, Ventosa nos habla de la disposición natural del sentido común recogiendo las propias palabras de Buffier en su principal obra: Traité des premieres verités : "La disposition que la nature a mise dans tous les hommes on manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire poster, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets differents du sentiment intime de leur propre perception" (25).

Y unas líneas más adelante nos dice que para Buffier, el sentido común y la razón no son dos facultades distintas pues como dice el autor francés: "la raison comme et la plus universellement repandue dans le genre humain (El. de Met. ac. 298)"(26). No se muestra el citado autor contra los razonamientos sino que está por encima de ellos y considera falsos los que van contra las verdades de sentido común o primeras verdades.

En definitiva, tanto el sentido común como el sentido íntimo se justifican como criterio de verdad por el sentido de la naturaleza; así dice: "C'est donc la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaitre pour la source et l'origine de toutes les verités de principio"(Tr.pr. vér o.c. 32) (27).

Asimismo, Moreno señala que el sentido común no es facultad distinta de la razón sino que es ésta misma siguiendo los impulsos de la naturaleza. Para el filósofo francés, es la naturaleza el verdadero y único criterio de verdad, que se manifiesta tanto a través del sentido íntimo como del sentido común: "Si se habla de dos criterios quizá se deba a la diversidad de objetos de que cada uno son garantía de verdad. El sentido íntimo para las verdades que se refieren a objetos dentro de nosotros o verdades internas y, el sentido común, para verdades referidas a objetos fuera de nosotros o verdades externas" (28).

De todo ello, Ventosa afirma que el sentido común de Buffier se sustrae en la práctica al examen de la razón y, apoyándose en las propias palabras de Buffier: "Ne croyons pas que pour etre philosophe il faille reconcer au sens comun; faisons plutot du sens commun le foudement de toule notre philosophie" (El. de Mét, o.c, 308), concluye lo siguiente: "Buffier se refugia en el polo subjetivo del conocimiento humano y allí se mantiene firme, oponiéndose a los embates del escepticismo en la necesidad de juzgar (evidencia) que todo hombre experimenta naturalmente al considerar determinados objetos" (29).

En términos similares se manifiesta Moreno afirmando que la última verdad del pensamiento de Buffier es la subjetividad y así concluye sobre el sentido común: "este es el auténtico y único criterio de todos nuestros conocimientos verdaderos: el sentido común... Este, en última instancia se nos presenta como la fuente de todos los conocimientos humanos. En él se enraizan y se justifican un conjunto de primeras verdades, y de éstas surge todo el resto del árbol del conocimiento" (30).

Pues bien, después de los estudios ya reseñados se puede afirmar que tanto Balme como Buffier pretenden, por un lado, liberar a la filosofía de una serie de errores ya mencionados como los peligros del racionalismo y empirismo, así como los del escepticismo; por otro, buscar otra vía de justificación epistemológica en el salto del campo subjetivo a la realidad objetiva.

Pero al lado de estas coincidencias, se encuentran discrepancias en el alcance y consecuencias del llamado sentido común, es decir, en la solución al problema gnoseológico. Si bien, para Balme, el sentido común o instinto intelectual juega un importante papel pero siempre en conjunción armónica con los otros criterios igualmente también válidos; para Buffier, el sentido común fundamenta, por sí sólo, las verdades externas, es decir, es criterio único y suficiente en la

explicación del problema gnoseológico. Su justificación última proviene del campo subjetivo, -sólo cuenta la evidencia subjetiva-, y da origen a las primeras verdades o verdades de sentido común.

No obstante lo dicho, conviene precisar que la influencia de Buffier sobre Balmes no fue tan directa como a veces se juzga, sino más bien indirecta, a través de Andrés de Guevara, filósofo ecléctico de la corriente del Sentido Común del siglo XVIII, cuyo manual: Institutiones Elementares Philosophiae se había adoptado en la Universidad de Cervera, como afirma la doctora Anglés: "Hi ha relació entre la filosofia de Balmes i Buffier, però no tant directament com indirectament i a través de la filosofia eclesiàstica ecléctica del sentit comú" (31).

3.-La Filosofía escocesa de Tomas Reid

En lo que hace referencia a la "Escuela Escocesa", si queremos que aparezca con la mayor claridad posible el pensamiento de Balmes, no podemos eludir las coincidencias o divergencias con dicha Escuela, pues no hay ningún comentarista balmesiano que no hable de este tipo de relaciones. Así se expresa Ferrater Mora sobre las afinidades de Balmes: "Mayor afinidad, en cambio, manifestó, sin apartarse del cauce tradicional, con Reid y la escuela escocesa, así como con algunas manifestaciones del espiritualismo francés coetáneo. Ello se manifiesta sobre todo en uno de los problemas centrales tratados por Balmes: en la cuestión de la evidencia de la verdad" (32).

Como se pone de manifiesto en la cita mencionada, habremos de estudiar necesariamente al principal representante de la filosofía escocesa, Tomas Reid (1710-1796), aunque sin olvidar a otros, como a su principal discípulo Dugald Stewart (1753-1828) y especialmente a Hamilton (1788-1856) por la influencia en la filosofía de Llorens y Barba, de quien hemos hecho referencia expresa anteriormente.

Reid afirma que en la base de todo razonamiento se hallan un gran número de primeros principios o creencias y que no pueden demostrarse. Aunque no se den en todos por igual, todos los hombres dotados de un entendimiento común los conocen, aunque en distinto grado. Cada una de las facultades de los sentidos implica no sólo una noción o aprehensión simple, sino una creencia en su existencia, pues esta creencia va incluida en la naturaleza misma de la percepción como una luz primitiva e interior.

Para Reid y casi todos los autores de esta escuela se hace especial énfasis en el aspecto ético de la conducta, en la explicación y valoración del sentido común. Así, éste abarca tanto el campo de la conducta como el del conocimiento y se presenta como el fundamento de todo conocimiento y de toda ciencia. Esta confianza excesiva en la realidad del sentido común, como aceptada por todos y que se descubre al primer golpe de vista, sin poder examinar ni contradecir, nos está poniendo de manifiesto su inclinación al subjetivismo, fronterizo con el fideísmo, del que ya hemos hablado anteriormente. Estos principios carecen de valor como fuente de conocimiento, lo cual se recoge en numerosos textos de su obra entre los que podemos entresacar el siguiente: "En effet, l'autorité du sens commun est trop sacrée et trop vulnérable, elle est défendue par une trop longue prescription, pour qu'il soit prudent de la recuser" (33).

Se trata, pues, de reconocer para el sentido común un derecho de primariedad, de colocarle antes y por encima de lo estrictamente racional; un derecho que crea, por sí mismo, las primeras verdades o verdades de sentido común y que, aunque no se puedan llamar racionales en sentido estricto, tampoco se puede decir que sean opuestas a la razón. Así nos lo dice, al menos, el propio Reid: "Il serait absurde d'opposer le sens commun à la raison. À la vérité il a sur elle un droit d'ainesse; mais ils sont inseparables de leur nature, et nous les confondons dans nos discours et dans nos écrits" (34).

Estos principios del sentido común de Reid, le sirven de muro infranqueable contra cualquier escepticismo, y se presentan como los únicos que nos pueden salvar del naufragio en los problemas gnoseológicos. Son la "conditio sine qua non" para poder filosofar y no caer estrepitosamente en el absurdo. Aparece, así, la razón determinada por el sentido común, dejando a éste en el máximo tribunal para descubrir la verdad sin necesidad de ningún otro apoyo reflexivo.

En resumen, podemos decir que el sentido común reidiano aparece no como un criterio más entre otros en el tema del conocimiento, sino como primario y fundamental. Así, el sentido común y sus principios primeros -a los que denomina creencias- se justifican por ellos mismos, lo que demuestra una inclinación hacia posturas fideistas. Coincide con Buffier en la defensa apologética de la filosofía frente a los errores del momento, tanto del empirismo como del racionalismo, aunque no se puede hablar de una influencia exacta del francés en sus obras.

Por lo que afecta a la posición de Balmes, habrá que confirmar su conocimiento y valoración de la filosofía escocesa en lo que hace referencia a la crítica de las filosofías unilaterales, así como en su constante recurso al "sentido común" y a otras expresiones parecidas para salvar a la auténtica filosofía. Además, para ambos, la expresión -sentido común- no se entiende como la opinión corriente que pueda proceder del hombre de la calle.

Ahora bien, si nos atenemos a los contenidos y a sus doctrinas, vemos que sus diferencias son grandes. Si Reid establece una oposición bastante profunda entre el campo del sentido común y el del razonamiento con inclinaciones fideistas, en el filósofo catalán no podemos hablar en los mismos términos. El sentido profundo del "instinto intelectual", su naturaleza y alcance, y la justificación que nos da el mismo Balmes sobre sus principios y verdades, como ya hemos señalado suficientemente en el capítulo siguiente, le alejan de cualquier atisbo de posturas fideistas. Es, por ello, que no se le puede considerar como seguidor de la escuela escocesa pues su "asenso irresistible", viene exigido, de alguna manera, desde condiciones de justificación racional lo que merece juicio diferente.

a) El "instinto intelectual" balmesiano y la escuela escocesa.

Sobre la coincidencia o no del instinto intelectual balmesiano o sentido común y la escuela escocesa se pueden encontrar posturas dispares. Así, Solana habla de una coincidencia total al señalar que el fundamento último de legitimidad de la evidencia es, para el catalán, una fuerza o instinto interno, natural e irresistible que nos hace asentir ciegamente a lo evidente y tener como verdadero en la realidad de las cosas lo que conocemos con evidencia. Y lo confirma con estas palabras: "Así es para Balmes, influido en esto por Reid, en lo principal de sus obras: «An inquiry into the human mind on the principles of common sense», y la escuela escocesa..., y continua: Es imposible admitir que la legitimidad de nuestro asenso a lo evidente y a la verdad de lo evidente tenga por fundamento esa fuerza o instinto interno, natural e irresistible que Balmes y la escuela escocesa denominan sentido común" (35).

Esta misma crítica de seguidor fiel de la escuela escocesa la encontramos en Comellas y Cluet cuando dice: "Nuestro gran pensador Balmes, sobre quien ha ejercido notable influencia la escuela escocesa, admite también el criterio del sentido común, y lo explica en el mismo sentido de inclinación determinante... Y más adelante añade: Echanse de ver en los escritos filosóficos de Balmes la influencia de Descartes y la de la escuela escocesa. A la primera es debida la tendencia subjetiva que en él se observa muchas veces... A la segunda debe atribuirse su doctrina sobre el impulso natural irresistible como criterio de verdad" (36).

Otros autores mantienen también esta misma línea de interpretación, como por ejemplo Roquer para quien, según nos dice Balmes en su Historia de la Filosofía, la filosofía de la escuela escocesa arranca del jesuita Buffier: "En esta doctrina, que su autor

(Buffier) desenvuelve con suma precisión y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid"(37). Después el mismo Roquer nos habla de una coincidencia terminológica y conceptual entre Balmes y la escuela escocesa, concretamente en la comparación que hace del sentido común entre Buffier y Balmes como si existiera un paralelismo total: "En esta disección del vocablo, Balmes sigue a los mejores intérpretes de la doctrina escocesa: Jouffroy y Hamilton" (38). Y concluye con una interpretación sobre la doctrina del sentido común, que nos parece más acertada:" que la razón incluye aquella función como un fondo constitutivo, con su propio apetito, inclinación de tendencia. A ésta se refiere Balmes en su famosa definición del sentido común" (39).

Desde luego, no se puede admitir el planteamiento de un asentimiento ciego, por parte de Balmes, dado que una fuerza ciega no constituye fundamento alguno de evidencia. Para el filósofo vicense, la certeza primitiva no es ciega porque, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón, no en contra, por lo que constituye el fundamento y base de la razón y requiere además el contenido objetivo de lo evidente. Es también visión, no algo puramente subjetivo y ciego y, por tanto, el instinto intelectual balmesiano es criterio de verdad.

Además, no es lo mismo hablar del "sentido común" como función de la razón o fondo constitutivo de la misma, que de un conjunto de primeros principios o verdades no solo indemostrables sino con imposibilidad radical de probar. Parece más claro lo primero cuando se analiza y profundiza en los textos balmesianos teniendo en cuenta el contexto general de su principal obra filosófica.

Otros autores, en cambio, encuentran meras coincidencias parciales por cuanto ambas filosofías tienen como fuente común la filosofía del P. Buffier.

Así se expresa Miguel Batllori: "Com que també la filosofia escocesa del sentit comú (Thomas Reid i William Hamilton) s'entronca amb Buffier, d'ací las coincidencias parcials de la filosofia balmesiana amb la de Martí d'Eisalá i de Llorens i Barba, influits directament par Hamilton" (40).

Asimismo, M. Florí habla de la influencia de una escuela cuyos planteamientos iniciales, y cuyo intento filosófico le parecieron totalmente válidos al pensador catalán. Tanto Balmes como los filósofos de la escuela escocesa tratan de buscar un punto medio de solución al difícil camino de la verdad frente a una metodología incompleta y defectuosa de la filosofía reinante. Así señala: "En medio de un cuadro tan desolador hallaba tan sólo una escuela, la escocesa, que gozase de algún prestigio y que con su teoría del *sensus communis* reaccionase enérgicamente frente al fenomenismo radical de Hume y al solipsismo a que conducía el criterio cartesiano del sentido íntimo. Balmes, sin compartir el optimismo de los escoceses, se constituye, no obstante, en campeón del sentido común, convirtiéndole en luminoso instinto intelectual" (41).

Esta misma influencia que venimos apuntando se ve clara también en otros autores: "No es fácil adscribir a Balmes a una escuela determinada.. En cuanto a los filósofos modernos, es visible la influencia cartesiana en el subrayado contraste entre el pensamiento y la extensión, con sus respectivos criterios de conciencia o de evidencia, y de la escuela escocesa de Tomás Reid, con la exaltación del "sentido común" sobre la especulación filosófica" (42).

Un tercer bloque de interpretaciones las podemos encontrar en aquellos autores que ven en Balmes una gran independencia y originalidad respecto a la influencia de la escuela escocesa. Ello no significa que no existan coincidencias en el intento filosófico, es decir, en pretender salvar a la filosofía tanto del idealismo como

del empirismo, así como en muchas coincidencias terminológicas. Pero en el fondo, se trata de pensamientos diferentes que aportan soluciones distintas a los problemas planteados.

En esta línea de pensamiento encontraríamos a Roig Gironella que sobre esta cuestión nos dice: "Cuando uno pasa horas leyendo las páginas de la Filosofía escocesa y de repente reflexiona sobre lo que nos dice el primer libro de la Filosofía Fundamental de Balmes, investigando su sentido a través de lo que nos dice en otros textos paralelos (como los de la Filosofía Elemental) se experimenta una honda impresión: es algo totalmente diverso. Sin duda tomará Balmes la terminología y también elementos de los filósofos de su tiempo; pero los estructura de una manera enteramente original que hace que con justicia no pueda encuadrársele dentro de la Filosofía escocesa, a no ser que se entendiese este nombre de una manera equívoca, como equivalente a toda Filosofía que invoque el Sentido Común, en cualquier acepción y de cualquier modo, lo cual sería inducir a error o contentarse con una mera etiqueta extrínseca" (43).

Precisamente para evitar esa equivocidad conviene precisar cuál es el significado de las palabras Sentido Común pues su definición queda muy vaga e imprecisa en dichas Filosofías. Es, por esto, que Gironella afirme: "Se podría extender bastante la exposición de la multitud de acepciones en que se ha tomado la expresión Sentido Común, porque de ella se puede decir casi cualquier cosa menos que el Sentido Común tenga un sentido común" (44). "Se limitan más bien al aspecto psicológico, o también criteriológico, para defenderse contra los embates de Hume y de la escuela sensualista" (45).

Deberemos, pues, analizar el sentido que le da Balmes para poder afirmar si su Filosofía del Sentido Común pertenece o no a la Escuela escocesa del Sentido Común. A ello responde el mencionado autor con estas palabras: "Si por filósofo del Sentido Común se entiende aquel

grupo de filósofos que a fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX tenían una problemática semejante para enfrentarse contra el escepticismo de Hume y contra el relativismo de Kant, en esta acepción podría incardinársele dentro de las diversas Filosofías del Sentido Común... Si por el contrario se entiende por filósofo del Sentido Común el que intenta resolver el problema crítico fundamental, que se enlaza con el metafísico, para ello apelando meramente a "presunciones", a "creencias", a "necesidad vital", etc., entonces no creo que sin injusticia o sin gran superficialidad pueda atribuirse esta denominación a Balmes, pues en mi opinión la supera totalmente" (46).

Por tanto, sólo se podría dar una respuesta afirmativa en el caso de tomar la denominación de Sentido Común en sentido muy amplio. Y desde luego, nunca se ha de entender como sinónimo de "sentido común vulgar" tanto referida a Buffier, a la escuela escocesa o a los filósofos españoles relacionados con dicha expresión. Hacemos referencia, más bien, a un criterio gnoseológico que garantice y fundamente la certeza de nuestro conocimiento.

También podemos mencionar aquí a Pelegrí, quien distingue entre el modo de decir, la forma, y lo dicho, es decir, el contenido; y afirma que, por ningún concepto, podemos decir que Balmes entiende la "necesidad" como lo hace la escuela escocesa, que la separa del dominio de la razón. Para el autor catalán es necesario admitir esta necesidad de la objetivación de la idea si queremos salvar la misma identidad de nuestra conciencia, de nuestro yo, sin lo cual todo se vendría abajo. Balmes lo expresa con estas palabras:

"Ya hemos visto cómo desaparece el yo en rompiéndose la serie de los recuerdos; pero hay, además, que, sin verdad objetiva, no

es posible concebir el yo ni aún por un momento.. Y, no habiendo verdad objetiva, no se concibe que ningún objeto pueda tener ningún valor.

De esto se infiere que los que atacan la objetividad atacan una Ley fundamental de nuestro espíritu, destruyen el pensamiento y arruinan hasta todo lo subjetivo, que les servía de base"(47).

El mismo Pelegrí nos lo aclara de la siguiente forma: "Y para que se s'entenga mas clara aquesta concepció original de Balmes -que tan hermosa es pel fons, y tan comprometedora per la forma- fixemos ab lo que dirá ara del sentit común" (48).

Esta manera de interpretar el pensamiento balmesiano, que coincide más con nuestro propio criterio, viene corroborada también por otros autores. Así se expresa el profesor Klimke cuando habla de coincidencias más que de filiación entre la escuela cervariense y la escocesa y de la simpatía de aquella sobre ésta: "Sólo pudieron ser "escoceses" porque eran "cervarienses"; buena prueba de ello es el hecho de que el mismo Balmes corrige de un modo esencial la escuela escocesa, estableciendo, en vez del instinto ciego de los discípulos de Reid, el instinto intelectual (al hablar por ejemplo, de la "evidencia" y de los "principios"; y el hecho de que aun el mismo Martí de Eixalá (que cuando escribía no había leído casi nada de Hamilton) indicase como elementos que él juzgaba dignos de aprecio en la escuela escocesa, elementos que más que de ésta eran cervarienses" (49).

Esta misma diferencia entre el instinto ciego de la escuela escocesa y el instinto intelectual balmesiano la encontramos también en García Martínez: "las verdades del instinto intelectual: no son ciegas ni irracionales, ni carecen de legítima justificación; antes, como él

mismo dice, al tratar de las condiciones que han de llevar estas verdades, la condición tercera es que toda verdad de sentido común pueda sufrir el examen de la razón" (50).

Después de analizar todas las apreciaciones, tal vez, un poco prolijas y abundantes, de citas, autores y valoraciones anteriormente mencionadas, se puede concluir que, para el filósofo catalán, no hay ninguna realidad de conocimiento que pueda escapar al dominio de la reflexión, incluyendo esas realidades que caen bajo el campo de la necesidad del sentido común o pre-reflexiva. No hay, pues, contraposición entre el sentido común y la inteligencia, ni antagonismo entre la naturaleza y la razón, como se aprecia en la escuela escocesa. Más bien, se trata de algo inherente al desarrollo de la inteligencia, algo fundamental que se sitúa en el ámbito de la propia reflexión y de la propia razón. No es una fe ciega, aunque el instinto obre en el campo del asenso necesario y espontáneo pues nace de la claridad de la visión intelectual y es conforme a la razón.

Existen, ciertamente, coincidencias terminológicas y elementos de intención filosófica de su tiempo: Se trata de un esfuerzo de liberalización del pensamiento de sistemas filosóficos extremos y una crítica sobre el escepticismo de Hume por mantenernos siempre en la incertidumbre; y esto tanto en la filosofía de Balme como en la del Sentido Común. Incluso podemos hablar también de tal coincidencia en cuanto que la evidencia no es suficiente para el conocimiento, sino que hay que apelar de modo especial al sujeto.

Pero tales coincidencias no bastan para hablar de una identificación: para nuestro autor, el instinto intelectual es criterio activo e inmediato del desarrollo de nuestras facultades que trata de ceder tanto a los derechos objetivos como subjetivos. Para Buffier, Reid, Llorens, etc., el sentido común es más bien "el conjunto de una serie

de primeros principios elaborados espontáneamente", es una verdad trascendente de nuestros conocimientos, cediendo sólo en favor de lo subjetivo. La fuerza que se concede al sentido común es total respecto a las verdades del mundo externo, y la única razón se basa en la necesidad del testimonio subjetivo.

No es así la fuerza que concede Balmes a su instinto intelectual: éste actúa sobre la fuerza de otros criterios como ley última que impulsa al asenso de la verdad externa, por lo que su fuerza y alcance es menor que en la Filosofía mencionada. Busca, así, una solución intermedia que integre el valor de lo percibido y la fuerza dinámica propia de las facultades del sujeto representadas en su instinto intelectual. Aunque se manifieste como pre-reflexivo, o actúe de una forma espontánea, no se puede concluir que sea antirracional o antifilosófico, sino, por el contrario, como la base y la posibilidad de la racionalidad y de la filosofía en cuanto forma parte de un todo racional.

b) Sentido común y consentimiento universal: otras interpretaciones

El sentido común, como hemos comprobado anteriormente, constituye para Balmes una pieza fundamental en el ámbito filosófico cuya repercusión cobra distintas valoraciones.

Su expresión ha sido empleada tanto en la tradición filosófica, como en autores posteriores al filósofo de Vich. Para él su terminología tiene un significado especial que, como hemos mencionado, es equivalente a la de instinto intelectual como tercer criterio del conocimiento. No se puede confundir con el sentido común vulgar en expresiones como "es el menos común de los sentidos" o, al menos a ello no se refiere Balmes en su teoría gnoseológica; aunque al hablar de las aplicaciones del instinto intelectual, en cuanto que todos lo usan en su vivir cotidiano, sí admite su existencia.

Tampoco podemos confundirlo con el consentimiento universal aunque puedan establecerse relaciones y referencias mutuas. En este sentido, Balmes critica el consentimiento común como único criterio de verdad y así, refiriéndose al pensador francés Lamennais, nos dice:

"Un celebre escritor ha querido refundir todos los criterios en el de la autoridad humana, afirmando resueltamente que el «consentimiento común, sensus communis, es para nosotros el sello de la verdad, y que no hay otro» (Lamennais, Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión, t.2.c.13)". Este sistema tan erróneo, como extraño, y en que se confunden palabras tan diversas como sensus y consensus, está defendido con aquella elocuente exageración que caracteriza al eminente escritor, bien que al lado de la elocuencia se echa de menos la profundidad filosófica"(51).

Para Balmes, antes que el consentimiento común está el testimonio de la conciencia y el testimonio de los sentidos, pues la razón de la seguridad del individuo no nace del consentimiento de los demás sino que la razón en que convienen todos es que cada uno de por sí se siente obligado a convenir.

En este sentido de clarificación convendría hacer mención al profesor Unamuno por cuanto se pronuncia sobre el sentido común balmesiano y hace explícitas referencias el citado criterio de verdad.

En un artículo conmemorativo del centenario de su nacimiento titulado "Un filósofo del sentido común", entre otras cosas dice: "Pero después, como digo, no he podido volver a leer a Balmes. Cuando lo he intentado me ha saltado al punto a la vista la irremediable vulgaridad de su pensamiento, su empacho de sentido común. Y el sentido común es, como dicen que decía Hegel, bueno para la cocina. Con sentido común no se hace filosofía"(52).

Es claro que Miguel de Unamuno toma el término "sentido común" como el común sentir de la gente que, como ya hemos mencionado, no es el contenido profundo del pensamiento balmesiano. Unamuno contrapone los conceptos de paradoja y sentido común y juega con ellos para apreciar y ennoblecer al primero y menospreciar al segundo. Y lo comenta con estas palabras: "He dicho exageraciones paradójicas. Y es que lo que llamamos paradoja es el más eficaz correctivo de las ramplonerías y perogrulladas del sentido común. La paradoja es lo que más se opone al sentido común, y toda verdad científica nueva tiene que aparecer como paradoja a las del sentido común seco" (53).

Unamuno distingue el sentido común del sentido propio y para vencer al primero hace intervenir la locura como algo necesario, propio e

íntimo que llega a la realidad sin intermediarios y, por tanto, con mayor garantías de verdad.: "La locura, la verdadera locura, dice, nos está haciendo mucha falta, a ver si nos cura de esta parte del sentido común, que nos tiene a cada uno ahogado el propio" (54).

En parecidos términos se expresa en el ensayo anteriormente aludido: "Un filósofo del sentido común", donde arremete contra el sentido común y el lenguaje común: "El sentido común tiene, sin duda, su campo, que no es precisamente el filosófico; pero la paradoja tiene también el suyo. Y si aquel es lo colectivo, lo común; éste es o empieza a ser lo individual, lo propio. La paradoja es el más genuino producto del sentido propio. Y es, por tanto, el más eficaz elemento del progreso, ya que por lo individual se progresa. El cambio es siempre de origen individual; una masa, en cuanto masa, no cambia sino de posición respecto a otras masas. La historia toda del pensamiento humano podrá reducirse al conflicto y juego mutuo entre el sentido común y el propio, entre la perogrullada y la paradoja, entre el instinto práctico y la razón especulativa" (55).

Vemos en estas palabras unamunianas como es el sentido propio el que hace progresar a la humanidad incluyendo dentro al artista, al genio, al loco, lo cual parece un criterio único de progreso. Y más adelante, habla de verdades de sentido común, o mejor, de consentimiento universal, al comentar la Ética de Balme, y nos dice: "Y acaba estas nobles páginas últimas de su Ética henchidas de la elocuencia del sentido común, diciéndonos que la existencia de la otra vida la enseña la razón (lo que es dudoso), nos lo dice el corazón (lo que es muy cierto), lo manifiesta la sana filosofía (¿cuál es la sana?), lo proclama la religión, y así lo ha creído siempre el género humano. Esto último, que debe ser lo de más fuerza para un filósofo de sentido común, es algo que la Historia desmiente" (56).

Unamuno expresa aquí algo que le preocupaba mucho como es todo lo relacionado con la otra vida, algo que el corazón nos dicta pero que la razón no ve claro; de ahí sus dudas sobre su pertenencia al ámbito del sentido común o consentimiento universal. Este criterio es criticado en favor del criterio propio o criterio íntimo que, según Unamuno, ayuda a acercarnos más a la verdad de las cosas.

En este mismo sentido se pronuncia el filósofo Krausista Sanz del Río en su artículo titulado "Filosofía de la Humanidad" quien distingue el sentido común (razón natural) del consentimiento universal. Trata de las creencias generales de la humanidad y dice que "son de común consentimiento humano.., luego están en nuestro pensamiento por un modo efectivo y positivo.., antes de estar reflexivamente sabidas, indagadas, reconocidas.." (57), y concluye: "Necesitan estas afirmaciones sobre ser mostradas en fuero, íntimo testimonio, como lo son, ser demostradas en un principio real absoluto. Y, cuando en este principio se demuestre la superioridad real de la humanidad y del espíritu humano sobre cada espíritu humano, en todas razones de demostración, entonces alcanza su valor pleno de autoridad científica el consentimiento común humano sobre dichas afirmaciones. Antes no la tiene, aunque la presiente e indica y la supone. Pero suponer no es demostrar ni es saber, y esto es lo que ha ilusionado a Lamennais en su Filosofía" (58).

Con estas palabras queda suficientemente aclarado el pensamiento de Sanz del Río en cuanto a la insuficiencia del consentimiento universal para fundamentar las verdades; más bien habrá que buscarlo en la razón de ese mismo consentimiento universal que será la "mente universal", como en Balmes, el "instinto intelectual".

Por otro lado, podemos encontrar otras referencias de distintos autores sobre el sentido común que se manifiestan para defenderlo o para atacarlo en uno u otro sentido, lo que nos muestra que la

discusión no se halla aún cerrada. De todos modos, la apelación al sentido común o al lenguaje común depende de su oportunidad histórica para hacer más comprensible nuestro contexto social y cultural.

Comparando así distintas perspectivas en la valoración del sentido común, nos parece importante destacar la crítica que, en un estudio más actualizado, realiza el profesor Ramoneda. Con una significación distinta a la de nuestro autor, contrapone el sentido común, interpretado como producto de las circunstancias socio-político-culturales en que está el individuo, al sentido íntimo como producto de lo profundo de cada uno, acentuando la diferenciación y por tanto la creación artística y la intuición científica. Para Ramoneda, es el buen sentido de Descartes quien ha dado plenamente el sentido moderno al sentido común desde una perspectiva epistemológica; el bien común de Bentham desde un punto de vista ético y, la voluntad general de Rousseau desde un punto de vista político; y desde estas posiciones construirá su crítica.

Este sentido íntimo, más cercano a la posición unamuniana, responde a una perspectiva nueva para acercarse a la verdad; y ello le lleva a concluir en un nuevo poder tendente a desplazar el paradigma racionalista de los últimos siglos haciendo pasar del sentido común al sentido íntimo (59).

Por último, conviene tener en cuenta las palabras del profesor Forment cuando, para comprender la naturaleza del sentido común señala la necesaria vinculación tanto con la naturaleza como con la cultura y, apoyándose en el pensamiento de Balmes, nos habla de que no está subordinado a un acuerdo o consentimiento universal: "El sentido común - dice - es un don de la naturaleza, una especie de instinto intelectual, pero que no depende únicamente de la naturaleza, sino también de la cultura, porque la propia naturaleza

humana exige que la inteligencia natural se desarrolle con la cultura. Pero no está subordinado a un acuerdo o consentimiento universal, porque como ha explicado y demmostrado BALMES, «la creencia individual no nace de la general; antes bien, la general se forma del conjunto de las creencias individuales: no es natural porque es universal, sino que es universal porque es natural»(J. Balmes, Filosofía fundamental, Madrid, B.A.C., 1973, L.I, c.33, p. 180)"(60).

Una vez contextualizada la filosofía del sentido común y analizadas las afinidades y divergencias con la filosofía de Balmes para dejar sentada su posición en dicho contexto, queda ahora por señalar el aspecto central de su pensamiento filosófico, es decir, la posibilidad en el hombre de alcanzar la verdad y su referencia al hombre completo. Este aspecto nuclear es el que pasamos a estudiar en el capítulo siguiente.

NOTAS

- (1) Ver, Blanche-Raffin, A. de : Vida y juicio crítico de los escritos de D. Jaime Balmes, Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma y Compañía, Madrid, 1850.
- (2) Cfr. Casado, F: "¿Apriorismo como contenido intelectual en Balmes, reflejo de la "memoria Dei" agustiniana?, Agustinus, XXV, Madrid, 1980, pp. 353-362.
- (3) Balmes, J. Op. cit. T.II, p. 474
- (4) Pegueroles, J,: "El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín: la "memoria Dei", Pensamiento, vol. 29 (1973), Madrid, pp. 5-35.
- (5) Moreno Magro P,: El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes, Universidad Complutense, Madrid, 1985, pp. 201.
- (6) Florí,M.: "Descartes y Balmes". Cartesio nel terzo centenario del Discorso del método. Milán, 1937, p. 335.
- (7) Tredeci, J.: Breve curso de historia de la filosofía, Barcelona, 1944, 13 ed, pp. 242-244.
- (8) Alonso Barroso Fr. "Valor histórico de Balmes en la distancia entre conocimiento sensible e intelectual", Verdad y Vida, 6, 1948, p. 455.
- (9) Ver González Cordero F, Op. cit.

- (10) Fraile G.: Historia de la Filosofía Española, B.A.C., Madrid, 1972, Vol. II, p. 98, citado por Abellán, J.L.: Op. cit. T.IV, p. 356.
- (11) López Abellán, M^a T.: "La modernidad de la filosofía de Balmes: sentido común y praxis", Anuario filosófico: Universidad de Navarra, Vol. XIX, 1986, Nº 1, p. 173.
- (12) Cfr. Ibid, pp. 173-174.
- (13) Ver el artículo de Font y Puig, P.: "La teoría del conocimiento de Balmes hinc et nunc", Conferencia conmemorativa de la muerte de Balmes en 1954, Anales de Vich, sobre Balmes, 1945-1959, p. 8. Asimismo, Comellas y Cuesta A: Introducción a la Filosofía, Barcelona, 1883, p. 284; y , Ortuzar, N: "Newman desde 1946", Estudios Mercedarios, 2, 1946, Madrid, pp. 9-39.
- (14) Cfr. Rafael L. de Munain Fr.: "Balmes, filósofo moderno", Verdad y Vida , 6 (1948), p. 488.
- (15) Balmes, J., Op.cit. T.II, p. 665.
- (16) Estas ideas se pueden ver en Balmes, J.: Filosofía Fundamental, T. II y concretamente en pp. 666-682. También consultar Roig Gironella, J.: "Balmes y las pruebas de la existencia de Dios", Espíritu , 19 (1970).
- (17) Roca Blanco D.: "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", Espíritu (Barcelona), 101, (1990), p. 61.

- (18) Ver, Gonzalez Cordero F., Op. cit.; y Casado, F.; Op. cit.. Ambos pensadores acusan a Balmes de autor fideista. El mismo historiador Ceferino González, califica la doctrina de Balmes como tendente al escepticismo y al fideismo en su obra: Historia de la Filosofía, Madrid, 1886, V, IV, p. 455.
- (19) Balmes, J. Op. cit. T. II, p. 15.
- (20) Así se manifiesta Florí M,: "El sentido común en la filosofía de Balmes", Pensamiento, III, nº extraordinario, 1947. También, Benito y Durán A., Alcance de la crisis escéptica de J. Balmes, Ciudad Real, 1949, lección conmemorativa del centenario de la muerte de Balmes.
- (21) Balmes, J. Op. cit. T. V., p. 252.
- (22) Llorens y Barba F.J: Lecciones de Filosofía. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Imprenta Elzeviriana, Barcelona, 1920, T.II, p. 273.
- (23) Ventosa Aguilar T,: El sentido común en las obras filosóficas del P. Buffier. Oración inaugural del Curso Académico 1957-58. Seminario Conciliar de Barcelona (1957), p. 18.
- (24) El título completo de la primera edic. es: Traité des premieres verités de la source de nos jugemens, on l'on examine de sentiment des philosophes sur les premieres notios des choses, París, 1724, cit. por Ventosa, op. cit., p. 9

- (25) Ventosa Aguilar, op. cit. p. 66 sobre el libro de Buffier (Tr. pr. ver, op. cit, p. 15)
- (26) Ibid, p. 71
- (27) Ibid, p. 91
- (28) Moreno Magro, P., Op. cit. p. 271
- (29) Ventosa Aguilar, op. cit. p. 96
- (30) Moreno Magro ., Op. cit. p. 273
- (31) Anglés Cervelló, M: Els criteris de veritat en Jaume Balmes, tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 1990, p. 496.
- (32) Ferrater Mora, J.: Diccionario de Filosofía, Tomo I, Alianza Edit., Madrid, 1979, p. 285.
- (33) Reid, Th.: Oeuvres completes de Th. Reid, chef de l'ecole ecossaise, publiees para M. Th. Touffroy, avec de fragments de M. Roger-Collard et une introduction de l'editeur. París (1828-1836), Vol. V. éss. VI, cap. II, p. 28, citado por Ventosa, op. cit. p. 41.
- (34) Ibidem
- (35) Solana M.: "Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia", Pensamiento , 3 (1947), p. 103.
- (36) Comellas y Cluet, A.: Introducción a la Filosofía, Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona, 1883, p. 279.

- (37) Balmes, J.: Filosofía Elemental, T. III, p. 509.
- (38) Roquer Vilarrasa, R.: El sentido común en El Criterio de Balmes. Conferencia con motivo del Centenario de El Criterio, Ayuntamiento de Vich, Barcelona, 1943, p. 36.
- (39) Ibid, p. 45.
- (40) Batllori, M: Enciclopedia Catalana, Barcelona, (1971), Vol. 3, bajo la dirección de Carbonell, J. p. 107.
- (41) Florí, M: "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", Pensamiento, Número extraordinario en el primer centenario de su muerte, Vol. 3, Madrid, 1947, p. 41.
- (42) Zaragueta, J., Ireneu, G., Minguijón, S., Corts Grau, J.: Balmes, filósofo, social, apologista y político, Instituto "Balmes" de Sociología, Madrid, 1945, p. 127.
- (43) Roig Gironella, J.: "La Filosofía del sentido común desde Reid a Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y Barba", Espíritu, Vol. 19 (1970), p. 70.
- (44) Ibid, p. 64.
- (45) Ibid, p. 62.
- (46) Ibid, p. 75.
- (47) Balmes, J. Filosofía Fundamental, T.II., Op. cit, pp. 133-134.

- (48) Pelegrí y Turné, B.: Epistemologia balmesiana, Congreso Internacional de Apologética, Vich, 1910, p. 31.
- (49) Klimke, F: Historia de la Filosofía, edit, Labor, Barcelona, 1961 (3ª edic), p. 885.
- (50) García Martínez F: Balmes, filósofo. Su personalidad y significación. Pensamiento, 3, (1947), pp. 5-29.
- (51) Balmes, J. Op. cit. T.II, p. 178.
- (52) Unamuno, M. de : "Un filósofo del sentido común", Aguilar, pp. 1030-1, citado por Iturrioz J.: "Balmes y Unamuno: Sentido común y paradoja", Pensamiento , 1947, p. 304.
- (53) Ibid. p. 308.
- (54) Ibid.: Vida de D. Quijote y Sancho, parte I, caps. 24 y 25, citado por Iturrioz, J., Op. cit. p. 309.
- (55) Ibid. p. 312.
- (56) Ibidem.
- (57) Sanz del Río, J.: "Filosofía de la Humanidad", Rev. mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla, T.IV (25-1-1873) 449.
- (58) Ibid. p. 450.
- (59) Ver, Ramoneda, J.: El sentido íntimo. Crítica del sentido común, Muchnik Editores, edic, 62, Barcelona, 1982.
- (60) Forment Giralt, E.: Anuario Filosófico: Universidad de Navarra, Vol XIX, 1986, nº 2, p. 140.

C A P I T U L O V I

EL HOMBRE EN LA TEORIA EPISTEMOLOGICA DE BALMES.

C A P I T U L O V I

EL HOMBRE EN LA TEORIA EPISTEMOLOGICA DE BALMES.

- 1.- Cuestiones Introdutorias: la idea de hombre en el pensamiento moderno.
- 2.- El hombre gnoseológico de Balmes.
 - 2.1.- La certeza como centro de la filosofía balmesiana.
 - a) Críticas a los sistemas filosóficos en el racionalismo cartesiano, el sensualismo de Condillac y el sistema kantiano.
 - b) Solución positiva al problema epistemológico: los criterios de certeza en Balmes.
 - El criterio de conciencia o sentido íntimo.
 - El criterio de evidencia.
 - El criterio del instinto intelectual.
 - 2.2.- Necesidad de armonía de los tres criterios.
- 3.- El hombre entero y su capacidad de alcanzar la verdad.
 - 3.1.- Relación facultad-verdad: carácter optimista sobre el hombre y su armonía psicológica.
 - 3.2.- Identidad del sujeto y unidad de conciencia en la valoración del hombre completo.

Notas.

Conclusiones de la segunda parte.

C A P I T U L O V I

EL HOMBRE EN LA TEORIA EPISTEMOLOGICA DE BALMES

1. Cuestiones introductorias: la idea de hombre en el pensamiento moderno.

Si bien la filosofía ya ha reflexionado desde antiguo sobre el pensamiento humano y sobre la actuación moral de éste, así como sobre su posición en la naturaleza y en la totalidad del ser, hasta la edad contemporánea no existió una reflexión antropológica tal como se cultiva hoy día.

Pero aunque estas reflexiones apenas hayan alcanzado planteamientos y puntos de vista auténticamente antropológicos en su pleno desarrollo, sí podemos decir que ya revelan una interpretación y valoración de la existencia humana. Así, mientras que en la antigüedad y a lo largo de la edad media había prevalecido un pensamiento mediante el cual el hombre tenía conciencia clara de su posición absoluta y de su seguridad en el conjunto del ser, desde los comienzos del pensamiento moderno se impone una mentalidad subjetiva que pretende lograr un conocimiento seguro partiendo de la inmanencia de la subjetividad, lo cual comporta ciertamente un cambio radical en la imagen del hombre.

Pero si las preguntas filosóficas se las hace el hombre, no es extraño que a lo largo de la filosofía se haya prestado gran atención al estudio del hombre. No obstante, la historia de la reflexión del hombre sobre si mismo ya refleja la complejidad y problematicidad de éste como bien pone de manifiesto Martín Buber (1). Así nos señala el citado autor que esta preocupación antropológica ya se puede ver en filósofos ilustres continuadores de las investigaciones cartesianas

como Malebranche quien, en el Prólogo de su obra capital: De la recherche de la verité (1674), escribe: "Entre todas las ciencias humanas la del hombre es la más digna de él. Y, sin embargo, no es tal ciencia, entre todas las que poseemos, ni la más cultivada ni la más desarrollada. La mayoría de los hombres la descuidan por completo y aun entre aquéllos que se dan a las ciencias muy pocos hay que se dediquen a ella, y menos todavía quienes la cultiven con éxito" (2).

Ya el mismo Descartes abre un abismo en la imagen del hombre con la separación radical entre la res cogitans y la res extensa. El hombre es ante todo res cogitans, es pensamiento. La duda metódica que pone entre paréntesis todo el saber tradicional, engendra la certeza del coqito, ergo sum, es decir, la certeza del hombre sobre su existencia como conciencia. El hombre es materia-extensión-, y el hombre es alma-pensamiento-, por lo que el cuerpo-extensión y el alma-pensamiento- son dos sustancias incomunicadas o al menos la comunicación es incomprensible. Esta antropología cartesiana que representa la pervivencia del dualismo iniciado en Platón, y la ruptura entre alma y cuerpo, entre materia y espíritu, desencadenará una tensión que recorrerá todo el pensamiento filosófico de la Edad Moderna.

El propio Balme se hará eco del antagonismo existente entre las dos direcciones por las que corría la razón humana, criticando, por un lado, el racionalismo en su reducción del ser del hombre al sujeto pensamiento, entendido como razón autónoma y, más tarde, con el idealismo erigido en la "razón absoluta". Y, por otro lado, el empirismo, subordinando a la realidad empírico-material- como única realidad objetiva científicamente demostrable-, el conocimiento humano.

Actualmente, el profesor Gevaert señala parecidas críticas a la antropología moderna por la absolutización y pérdida del yo y por la

infravaloración de muchos temas centrales de la existencia personal. "Esta antropología -dice- del yo solitario (egología), orientado hacia el conocimiento científico y el dominio técnico del mundo, presenta dos líneas de desarrollo: por un lado la línea racionalista e idealista, que absolutiza la importancia de la conciencia que "piensa" al mundo y minimiza la densidad del mundo material y el valor del cuerpo; por otro lado, la línea empirista, que absolutiza la importancia del mundo material y del cuerpo, minimizando a su vez la densidad y consistencia de la conciencia" (3).

De este modo, la verdadera problemática del hombre concreto que existe con los demás en el mundo queda completamente ignorada.

En este contexto, la antropología kantiana será fundamental en toda la filosofía posterior en su intento de superar la oposición entre el racionalismo y el empirismo. Su reflexión transcendental sobre la "razón pura" como condición para la posibilidad de un conocimiento objetivo adquiere una importancia extraordinaria. Pero tampoco logra, a juicio de Coreth, montar una imagen filosófica del hombre que pueda abarcar la unidad y totalidad del ser humano: "Los contrastes entre intuición sensible y pensamiento conceptual, entre conocimiento teórico y actuación práctica, entre ciencia y fe, no consiguen una unidad" (4), por lo que su imagen del hombre tampoco puede abarcar la unidad y totalidad del ser humano, sobre cuyas cuestiones va a verter sus críticas el pensador vicense.

Antropológicamente es más importante la conocida referencia al tema que Kant hace en la introducción a su lógica, y en la que formula las preguntas fundamentales de una filosofía en el sentido cósmico. Lo hace -comenta Buber- sobre la base de estas preguntas: "1.-¿Qué puedo saber?, 2.-¿Qué debo hacer?, 3.-¿Qué puedo esperar?, 4.-¿Qué es el hombre?. A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. Y

añade Kant: En el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última" (5).

Vemos que la gran pregunta filosófica que resume todas las demás es ésta: ¿Qué es el hombre?. La filosofía se convierte en antropología, y su fin es lograr que el hombre se conozca para que se determine por sí mismo. Así encontramos entre otras formulaciones kantianas, la del imperativo categórico o ley moral: "obra de modo que trates a la persona racional como fin y no como medio" (6), lo que hace de su antropología moral como la más moderna formulación de aquella dignidad que los humanistas habían reivindicado para el hombre conquistando la autonomía de juicio necesaria para la formulación de una conciencia moral libre.

Pero en Balme, esta preocupación por el hombre pasa por la preocupación esencial de éste en su relación con Dios, y se convierte en preocupación por llegar a ser uno mismo a través de la peculiaridad de un compromiso personal en la transformación de la realidad política y social y en sus relaciones con los demás seres. No estamos, pues, ante una antropología individualista que sólo se ocupa de la relación de la persona humana consigo misma sino que considera como fundamental todas sus relaciones. Y para Buber, esta vinculación es precisamente el paso necesario para avanzar en lo esencial humano: "sólo el hombre -dice- que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre" (7).

Por tanto, Balme no convierte al hombre en un mero espectador del movimiento de la historia que le ha tocado vivir, sino en un actor provisto de cualidades interpretativas derivadas de la experiencia y de la tradición de su fe, y que se siente responsable y llamado a participar activamente en una historia concreta no exenta de problemas.

Según esto, el humanismo balmesiano no se describe como una esencia o como un cogito ausente del mundo, producto de un pensamiento ahistórico, ni tiene por objetivo el poder. Por el contrario, hace referencia a las tendencias humanistas del presente, a los datos concretos frente a los cuales toma una posición. Al igual que en el humanismo cristiano, el obrar conforme a un fin es fundamental en el humanismo de Balmes, porque sólo en la acción el hombre realiza su propio ser. Se trata, en definitiva, de un humanismo de compromiso y de diálogo que comprende los valores trasnaturales de la persona donde el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad en su relación a los demás y donde encuentra su plenitud el ser humano.

Así pues, hecha esta introducción, que nos revela ya la concepción de hombre latente en el pensamiento moderno y, por tanto, el contexto en que se ve implicado el pensamiento antropológico de Balmes, debemos ahora adentrarnos en su idea del hombre en toda su problemática y complejidad.

En este apartado nos centraremos en su teoría epistemológica como aspecto central de su pensamiento filosófico para descubrir el hombre gnoseológico de Balmes en cuanto que la teoría del conocimiento es una actividad específicamente humana.

2. El hombre gnoseológico de Balmes

Balmes, como pondremos de manifiesto en el presente trabajo, le interesa el hombre completo, el hombre íntegro, y una parte fundamental de su antropología integral, lo constituye el hombre gnoseológico.

Una preocupación constante de su pensamiento era desterrar de la mentalidad de la época la ola de escepticismo que embargaba a amplios sectores de las capas intelectuales que a través de una metodología incorrecta, llevaban al hombre a una especie de incertidumbre y de pesimismo en su capacidad de alcanzar la verdad y el bien.

Es lógico, pues, que Balmes intente dar una salida al problema gnoseológico y responder a cuestiones tales como las siguientes: ¿cómo conoce el hombre?, ¿puede conocer la verdad?, ¿bajo qué condiciones y con qué criterios?. Con estas premisas, se introducirá en el amplio campo del conocimiento y lo convertirá en el eje central de su pensamiento filosófico. El mismo lo señala al comienzo de su principal obra filosófica, al afirmar que el conocimiento de la certeza constituye el fundamento principal de la filosofía.

En el presente capítulo intentaremos, pues, demostrar cómo el objetivo fundamental del pensador vicense es hallar la verdad completa, la verdad plena, y ésta pasa necesariamente por la apelación a la comprensión unitaria del hombre entero. Sin ésta no hay verdad, ya que la verdad hace relación a todas las facultades del hombre, y ello, a través de la variedad de criterios y la ley de la armonía en su funcionamiento. Para ello, comenzaremos por analizar el hecho de la certeza y los diversos criterios.

2.1.- La certeza como centro de la filosofía balmesiana.

Uno de los problemas que, sin duda, han preocupado a los pensadores, ha sido el de la certeza. Para Balmes, este hecho constituye la cuestión primordial porque en este cimiento se ve retratado todo el edificio filosófico. Así comienza su Filosofía Fundamental:

"El estudio de la filosofía debe comenzar por el examen de las cuestiones sobre la certeza: antes de levantar el edificio es necesario pensar en el cimiento" (8).

"En la cuestión de la certeza están encerradas en algún modo todas las cuestiones filosóficas" (9).

Si, como vemos, todas las cuestiones filosóficas se encierran en ésta, conviene que, desde el principio, dejemos bien sentado el hecho gnoseológico, su justificación y valoración, y la posición de nuestro autor entre otras posturas influyentes aunque no lo sean convergentes. Y si ello no constituye el núcleo central de investigación para nuestro propósito, sí lo juzgamos de gran interés como presupuesto necesario para una mejor comprensión de las cuestiones antropológicas y sociales. Partir del problema epistemológico dando primacía sobre el ontológico, sitúa al pensador de Vich dentro del contexto de la filosofía moderna. Nos ayudará también a marcar los límites de la ciencia humana ya que si no avanzamos por el camino del conocimiento difícilmente podremos dar un paso adelante en la verdadera ciencia.

Balmes, ya desde el inicio, confirma como hecho innegable e indisputable la existencia de la certeza:

"¿Quien no está cierto de que piensa, siente, quiere, de que tiene un cuerpo propio, de que en su alrededor hay otros semejantes al suyo, de que existe el universo corpóreo? (10).

Pero distingue entre el hecho de la certeza como algo evidente, algo natural: "La certeza es para nosotros una feliz necesidad" (11), impuesta por la misma naturaleza y de la que nadie puede prescindir, y sus fundamentos o motivos, y modos de adquirirla.

Balmes arremete contra el escéptico completo al que tacha de demente pues la duda absoluta es una ilusión por cuanto al afirmarla ya se está afirmando la primera certeza, la de la duda.

"Los filósofos, dice, se hacen la ilusión de que comienzan por la duda; nada más falso; por lo mismo que piensan afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que razonan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico" (12).

Por esto, al examinar el principio cartesiano de la duda metódica la califica de ficción y suposición por cuanto debe concluir con un dato primario del cual no puede dudar: de sí mismo.

Así pues, la certeza se halla en la base de todos los sistemas filosóficos como dato primario y no como un acto reflejo, después de un proceso reflexivo:

"La certeza no nace de la reflexión; es un producto espontáneo de la naturaleza del hombre, y va aneja al acto directo de las facultades intelectuales y sensitivas. Como que es una condición necesaria al ejercicio de ambas, y que sin ella la vida es un caos, la

poseemos instintivamente y sin reflexión alguna, disfrutando de este beneficio del Criador como de los demás que acompañan inseparablemente nuestra existencia" (13).

Unas páginas más adelante Balmes se detiene en las fuentes de la certeza, es decir, el sentido íntimo o la conciencia de los actos, los sentidos exteriores, el sentido común, la razón y la autoridad. Todas estas fuentes las explica con ejemplos para indicarnos mejor cómo el desarrollo de las facultades humanas no es reflexivo, y cómo así piensan los hombres e incluso los filósofos cuando dejan su condición de tales, es decir, cuando piensan como hombres. Y si no hay actos reflejos que acompañen la formación del juicio, sí hay, en cambio, certeza natural. El que no haya nada de consideraciones de tipo filosófico no significa que la certeza sea antirracional, sino que se halla más bien en la base misma de la razón.

Además de ser anterior a la reflexión filosófica, se caracteriza por su necesidad psicológica. La certeza es inevitable y nunca se pierde totalmente. Aún el escéptico que quiere dudar de todo, de hecho no llega a dudar seriamente de todas las cosas:

"Ninguno ha llegado a dudar de los fenómenos internos cuya presencia sentía íntimamente" (14).

Esta necesidad se extiende también al plano epistemológico, pues no sólo es inevitable psicológicamente sino lógicamente. La razón no podría ponerse en marcha ni avanzar si no se tiene algún punto fijo, cierto; por lo que alguna certeza es absolutamente necesaria para que pueda existir la razón discursiva:

"No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un solo paso en

ninguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida. Un escéptico completo sería un demente, y con demencia llevada al más alto grado" (15).

"La certeza que preexiste a todo examen no es ciega; antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón: no es contra la razón, es su base: En la certeza primitiva, la visión es por luz directa, no necesita de reflexión. Al consignar, pues la existencia de la certeza, no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo origen, antes decimos que allí la luz es más brillante en sus raudales" (16).

Estos párrafos, aunque un poco largos, juzgamos que son necesarios para dejar sentada con claridad y precisión, la posición de nuestro autor en cuanto a la existencia de una certeza primitiva, preexistente a todo examen, inevitable psicológicamente, y necesaria lógicamente, como base y fundamento de la razón como tal. La filosofía sí puede y debe actuar en su justificación crítica pero partiendo de esa certeza natural, examinando sus propios cimientos para así conocer más a fondo el espíritu humano. No hay, pues, oposición o contradicción ya que la razón es la misma. De aquí se sigue que la investigación filosófica no tiene por finalidad la producción o adquisición de la certeza dada su preexistencia independiente de aquella. La certeza filosófica, en cambio, es de otra especie y de distinto valor y a la que se llega por reflexión y ponderación de motivos.

Estos análisis nos permiten entender mejor la definición de certeza que encontramos en su Filosofía Elemental, Ideología Pura:

"La certeza es el firme asenso a una cosa. Estamos ciertos de nuestra existencia, de la del mundo corpóreo, de los principios morales, metafísicos y matemáticos, porque asentimos a esto sin vacilación de ninguna especie" (17).

Pero conviene advertir la distinción entre certeza y verdad, que son cosas diferentes aunque relacionadas:

"La verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa. La certeza es un firme asenso a una verdad real o aparente. La certeza no es la verdad, pero necesita al menos la ilusión de la verdad. Podemos estar ciertos de una cosa falsa; más no lo estaríamos si no la creyésemos verdadera.

No hay verdad hasta que hay juicio, pues sin juicio no hay más que percepción, no comparación de la idea con la cosa; y sin comparación no puede haber conformidad ni discrepancia" (18).

Vemos, pues, cómo la certeza en Balmes no es la verdad, no la incluye necesariamente ya que podría darse una certeza subjetiva y no objetiva. Y la certeza subjetiva no se opone a la falsedad pues su importancia reside en el asentimiento, y no en la verdad o falsedad de aquello que es objeto del asentimiento.

En todo caso, se trata de una certeza fundamental, que no es fruto de la razón pero que la hace posible. Así, la verdad de esta certeza es indemostrable por cuanto la demostración es incumbencia de la razón, y ésta no se puede aplicar a aquello que le antecede y constituye. Pero no implica que la verdad de la certeza sea incognoscible. Se trata de un conocimiento intelectual o visión intelectual inmediata y directa, no de una aprehensión irracional, como no intelectual.

Sobre todas estas cuestiones habrá que tener en cuenta las afirmaciones de Moreno quien, corroborando sus teorías con otros autores, como Salvador Cuesta, Roig Gironella y Ruiz del Castillo (19), nos han aclarado -y pienso con suficiente lucidez-, esta primera cuestión del "hecho de la certeza" como un dato que está ahí, y del que no podemos prescindir para, sobre él, construir la

auténtica teoría del conocimiento. Por esto nos dice: "Un comienzo desde la nada es, sencillamente, imposible, por más que en el orden lógico se prescinda de toda condición o suposición". Y unas páginas más adelante: "El análisis nos muestra no que Balmes tenga una postura "acrítica", en el sentido moderno de la palabra... El va más allá, va hasta lo que se ha llamado, aunque él no habla así, apriori materiales, no sólo apriori formales, del hombre que filosofa, hasta desembocar en una verdadera "metacrítica" (20).

De todo ello podemos concluir en el principio balmesiano de que: "la razón y el buen sentido no deben contradecirse" (21), sino complementarse mutuamente. Se trata de ejercer esa armonía en las diversas facultades del hombre que siempre se halla latente en la concepción filosófica de nuestro pensador. Por esto, al afirmar esa colaboración de la razón y el "buen sentido" nos dice:

"No es un simple método filosófico, es la sumisión voluntaria a una necesidad indeclinable de nuestra propia naturaleza; es la colaboración de la razón con el instinto; es la atención simultánea a las diferentes voces que resuenan en el fondo de nuestro espíritu (22).

Del absurdo que se seguiría de mantenerse en el escepticismo radical y de la imposibilidad de un conocimiento apoyado en la duda absoluta podemos concluir también la imposibilidad de eliminar la certeza y afirmar que ésta no es ciega, no va contra la razón sino conforme a la razón, es su base.

Por otro lado, Balmes, en ese afán de buscar la objetividad de las cosas y tratando de llegar más allá en el hecho de la certeza, se plantea los fundamentos de la misma, es decir, si existe una verdad o primer principio que pueda considerarse la base de todos los demás.

Para él, sí existe en el orden de los seres -verdad ontológica- y en el orden intelectual absoluto: Dios; en cambio, en el orden intelectual humano -verdad intelectual- no hay una verdad origen de todas ni en el orden real ni en el ideal.

Pero si vamos a hablar del conocimiento de la verdad, creemos conveniente -aunque sea de forma breve y general-, hacer algunas precisiones sobre la verdad y el juicio que sobre ella se ha formado nuestro autor. Así dice en El Criterio:

"La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en el error" (23).

Esto mismo lo repite en la Lógica: "La verdad es la realidad. Verum est id quod est, es lo que es, ha dicho San Agustín" (24).

Se concibe así como algo que se halla fuera del sujeto que conoce, algo que encuentra y que alcanza; no como una cualidad del acto cognoscitivo, sino como algo que le precede y le da la posibilidad de ser verdadero.

Balmes, en el estudio de la certeza, busca primero si se da la verdad, y luego, cómo se conoce:

"Si hay verdad, ha de haber medios de conocerla: esto da origen a las cuestiones sobre el valor de los criterios"(25).

Esta anterioridad de la verdad respecto del sujeto aparece más clara cuando distingue la verdad real u objetiva y la verdad formal o subjetiva:

"Puede distinguirse entre la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento; la primera, que es la cosa misma, se podrá llamar objetiva; la segunda, que es la conformidad del entendimiento con la cosa, se apellidará formal o subjetiva"(26).

La verdad no se da porque conocemos verdaderamente sino que conocemos verdaderamente porque se da la verdad. Pero conocer la realidad de las cosas es conocerlas "como son en sí," con lo que lo real no se opone sólo a lo no existente, al no-ser, sino a lo fingido o arbitrario. Y las cosas no son sólo los seres físicos, sino también los ideales, es decir, todo lo que es o puede ser objeto de nuestra mente, y que no proviene del conocimiento sino que lo precede; no lo crea, sino que lo descubre.

"La verdadera luz -dice- se halla en la objetividad; pues en ella está propiamente el blanco del conocimiento. El yo no puede ni ser conocido ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma a sí mismo por objeto, y, por consiguiente, en cuanto se coloca en la línea de los demás seres para sujetarse a la actividad intelectual que sólo obra en fuerza de las verdades objetivas" (27).

Balmes distingue dos clases de verdades: verdades reales y verdades ideales. Las primeras corresponden a los hechos, a lo que existe y pueden expresarse por el verbo "ser" tomado sustantivamente. Las segundas corresponden al enlace necesario de las ideas y se expresan por el mismo verbo tomado copulativamente, por relación necesaria de un predicado con un sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y otro:

"Yo soy, esto es, yo existo, expresa una verdad real, un hecho. Lo que piensa existe, expresa una verdad ideal, pues no se afirma que haya quien piense ni quien exista, sino que, si hay quien piensa, existe" (28).

Estas verdades ideales, que son las relaciones necesarias de las ideas, a veces Balmes las llama objetivas, pues son, como las verdades reales, algo que se pone delante de nuestra mente, y que no las crea, sino las descubre (29).

Además de su concepción de la verdad como realidad inteligible, Balmes emplea el concepto gnoseológico de la verdad, como conformidad del entendimiento con la cosa de forma constante. De otra parte, todavía podemos ver otro sentido de la verdad como cierta conformidad o adecuación con la realidad tomada como norma, como se desprende del conocido texto que aparece en El Criterio:

"La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases" (30).

Como se desprende de estas líneas, esta conformidad no solo tiene lugar en el conocimiento, sino también en las demás facultades y

actividades humanas. Este concepto de verdad-realidad como ordenada, como verdadera, no sólo es ser, sino también deber-ser, lo que implica una conformidad dinámica y activa de las facultades, es decir, éstas se hacen adecuadas a su objeto.

Así cuando la actividad cognoscitiva se ejercita del modo que le corresponde, es decir, conforme a las exigencias de su naturaleza intrínseca, entonces cumple su función, que es la adquisición de la verdad, porque se conforma a su objeto. Tenemos, según esto, un concepto de verdad que podemos llamar más dinámico, en oposición al primer concepto de verdad-realidad que es más bien estático. Con todo, el concepto fundamental balmesiano de la verdad es éste de la verdad como realidad; y a este fin subordina el objeto de la lógica, como se desprende de sus primeras palabras en "Nociones Preliminares":

"El objeto de la lógica es enseñarnos a conocer la verdad" (31).

Pero conocer la verdad no es aquí conocer la rectitud lógico-formal, o lógico material de nuestros actos cognoscitivos, sino en sentido físico-metafísico, no gnoseológico, de captar, de aprehender la realidad: "La verdad es la realidad". (*Ibidem*). Según esta concepción, la verdad balmesiana se situaría fundamentalmente en lo que se conoce tradicionalmente como verdad ontológica o metafísica.

Para nuestro autor, ninguna verdad real finita, en cuanto es particular y contingente, puede ser fuente de las demás verdades reales ni ideales. Aquellas necesitan el apoyo de las verdades ideales para avanzar en el camino de la ciencia: "El mismo Descartes -dice Balme-, al consignar el hecho del pensamiento y de la

existencia, pasaba, sin casi advertirlo, del orden real al orden ideal; es decir, fecundaba el hecho individual, con la verdad universal y necesaria, y esto apoyándose en la legitimidad de la evidencia de las ideas" (32).

Así pues, si la verdad ideal en cuanto prescinde de la existencia de los objetos a que se refieren y sólo expresa la relación necesaria de ideas, necesita un hecho de aplicación para no quedarse sólo en el mundo lógico, así también, sin la verdad ideal, el hecho queda en su individualidad y, por lo tanto, insuficiente para la explicación universal de todos los conocimientos. Solamente nos podrá garantizar la verdadera ciencia la unión de los hechos y del pensamiento, el orden real y el ideal. Así lo expresa Balme:

"Luego resulta en primer lugar que las verdades ideales son absolutamente incapaces para producir el conocimiento de la realidad" (33).

"Para pasar del mundo lógico al mundo de la realidad, bastará un hecho que sirva como de puente; si le ofrecemos el entendimiento, las dos riberas se aproximan, y la ciencia nace" (34).

De ahí, la imposibilidad de encontrar esa verdad "fuente" de la que todo dimana y la necesidad de unir esos dos mundos de realidad para poder fructificar en raciocinios fecundos.

a). Críticas a los sistemas filosóficos.-

Para solucionar el verdadero problema del conocimiento Balmes estudia una serie de sistemas filosóficos a los que considera infructuosos e inválidos.

- Balmes y el racionalismo de Descartes .-

Ciertamente habremos de reconocer la influencia de la revolución cartesiana en la filosofía de Balmes. Su admiración por Descartes ya se deja traslucir tanto al estudiar al pensador francés en su obra El Criterio, cuanto al comparar la filosofía de Fichte con el pensamiento cartesiano donde considera a aquél como sofista y a éste como genio (35).

Además, el mismo planteamiento del problema del conocimiento como primer problema de la Filosofía o la consideración de la Crítica por encima de la Ontología le señalan ciertas coincidencias con la Filosofía Moderna. Con respecto a esta segunda cuestión escribe:

"La Ontología la he incluido en la Ideología, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido en no situándose en la región de las ideas" (36).

Pero Balmes intenta defender que nuestra existencia no puede ser demostrada ya que la conciencia que tenemos de ella no nos deja la más mínima duda; sin este dato de conciencia, es imposible avanzar en nuestros conocimientos:

"He aquí, si no me engaño, la mente de Descartes: Yo quiero dudar de todo; me

retraigo de afirmar como de negar nada; me aislo de cuanto me rodea, porque ignoro si esto es algo más que una ilusión. Pero en este mismo aislamiento, me encuentro con el sentimiento íntimo de mis actos interiores, con la presencia de mi espíritu: yo pienso, luego soy; yo pienso, así lo experimento de una manera que no me consiente duda ni incertidumbre; luego soy, es decir, ese sentimiento de mi pensamiento me hace sabedor de mi existencia" (37).

Si bien, como hemos visto, el conocimiento y la herencia cartesiana se hallan latentes, al menos en algún sentido, en la epistemología de Balmes, ello no implica su identificación en las soluciones aportadas, concretamente en lo que se refiere al problema del conocimiento. Para el filósofo de Vich es imposible querer fundamentar todas las cosas apoyándose en el sólo hecho de la conciencia que por sí sola no es suficiente para la solución del problema:

"Estos hechos -de conciencia- no tienen un valor científico sino cuando se objetivan, permítaseme la expresión, o bien cuando, reflexionando sobre ellos el espíritu, los baña con la luz de las verdades necesarias" (38).

Así no saldriamos del campo de la conciencia, nos mantendríamos en una ciencia puramente ideal, de relaciones necesarias entre las ideas, pero no llegaríamos a la verdadera ciencia, la que guarda conexiones íntimas con los hechos, con la existencia.

Descartes pretendió solventarlo a través del recurso a Dios para salvar el abismo que separaba su conciencia de las existencias concretas del mundo. Así, la primera y más fundamental función que Descartes reconoce a Dios es la de ser el principio y garantía de toda verdad.

En este argumento cartesiano, Balmes encuentra un salto infundado, de lo ideal a lo real pues pretende demostrar la existencia de Dios fundándose en que el predicado existencia está incluido en la idea de un necesario infinito:

"La idea de ser necesario envuelve la existencia, más no real, sino lógica o concebida, pues que teniendo la idea de ser necesario nos resta todavía la dificultad de si le corresponde algún objeto; el predicado conviene al sujeto en el modo en que se pone el mismo sujeto, y como éste no es puesto sino en un orden puramente ideal, el predicado es también puramente ideal" (39).

Vemos, pues, que no es posible elaborar una auténtica ciencia a partir de la pura conciencia ni en el caso de Dios ni en ningún otro posible, pues la conciencia no puede ir más allá de sí misma. Sería absurdo querer montar sobre el dato de conciencia todo el resto del edificio filosófico por muy importante que se la quiera suponer, y esto es algo que acusa sin paliativos el filósofo de Vich.

- Balmes y el sensualismo de Condillac

El sistema sensualista de Condillac y, en general, todo el empirismo intenta solucionar el problema gnoseológico desde el puro dato objetivo, desde la simple sensación.

Si en el apartado anterior vimos cómo Descartes se fijaba en el lado subjetivo de la conciencia para solucionar el problema epistemológico, el sensualismo de Condillac peca, para Balmes, de la misma incapacidad y unilateralidad. Ello le hizo comprender la radical falsedad de las dos actitudes opuestas, y escoger de manera decidida la vía media, de un claro equilibrio racional y de moderación, como se reflejan en estas palabras:

"Guardémonos de la exageración; esos arrebatos de abatimiento son inspiraciones del orgullo; las dificultades que se encuentran en la investigación de la verdad deben producirnos la convicción de nuestra flaqueza, más no irritación, ni despecho" (40).

Pero veamos cuál ha de ser la reacción de Balmes contra el filósofo francés Condillac al observar cómo precisamente el análisis sensualista excluye el examen de muchos aspectos de la realidad:

"Examinando la causa, notaremos que esto procede de que no miran el objeto sino por una cara. No les falta análisis; tan pronto como una cosa cae en sus manos la descomponen; pero tienen la desgracia de descuidar algunas partes, y si piensan en todas no recuerdan que se ha hecho para estar unidas, que están destinadas a tener estrechas relaciones, y que si estas relaciones se arrumban, el mayor prodigio podrá convertirse en descabellada monstruosidad" (41).

Es por ello que para Balmes la sola sensación no basta para fundar nada en el orden intelectual ni sirve para establecer ninguna ciencia ya que al ser hechos contingentes, las verdades necesarias no podrían dimanar de las puras sensaciones.

En cambio, para Condillac, se parte de las sensaciones y de sus diferentes posibilidades de transformación, para, desde ahí, montar todo el edificio del conocimiento, derivando de las sensaciones toda la actividad intelectual.

Balmes rechaza estas argumentaciones que no conducen a nada, pues en cuanto se intentan desarrollar las sensaciones, el filósofo francés está admitiendo una actividad muy diferente de la sensación, está presuponiendo una conciencia y, por lo tanto, arruinando su propio sistema. Se puede comprender que nuestras ideas provengan de los sentidos como primer paso hacia el despegue de la actividad intelectual pero no quedarse en las puras sensaciones lo que arruinaría las ideas morales y cualquier justificación en el conocimiento de Dios. Por eso dice Balmes:

"Este sistema, a más de su flaqueza filosófica, es funesto a las ideas morales. ¿Qué es la moral, si no hay más ideas que las sensaciones? ¿Qué son los deberes, si todo se reduce a necesidades sensibles, a placer o dolor? ¿Qué es de Dios, qué es de todas las relaciones del hombre para con Dios?" (42).

De esta manera nuestro autor refutará tanto la filosofía cartesiana por su unilateralidad al inclinarse infundadamente del lado subjetivo, como del polo opuesto, lo empírico, lo sensible defendido por Condillac y todo el empirismo:

"Así, el sistema de Condillac contradice, por una parte a la más clara experiencia, y por otra destruye la razón misma. El hombre con sensaciones solas no es hombre; pierde el carácter racional y desciende a la condición de los brutos" (43).

Si, por un lado, el material empírico constituye la conditio sine qua non para el pensamiento, el quedarse aferrados en lo puramente empírico, imposibilita el paso entre lo real y lo ideal, entre el mundo objetivo y el subjetivo como ya apuntamos también en el sistema cartesiano. Y como ha demostrado la psicología del conocimiento, podemos afirmar que el sensismo no es suficiente en la explicación del pensamiento.

- Crítica al sistema Kantiano

Balmes en su Filosofía Fundamental, al hablar de la esterilidad de la filosofía del "yo" para producir la ciencia trascendental, nos ofrece su opinión sobre el filósofo alemán:

"Kant se fijaba en el sujeto, pero sin destruir la objetividad del mundo interior, y por esto su filosofía, si bien contiene muchos errores, ofrece al entendimiento algunos puntos luminosos" (44).

Estos puntos luminosos que Balmes reconoce en la filosofía de Kant le hacen ver los esfuerzos del pensador alemán por superar tanto el empirismo como el racionalismo. Pero en este esfuerzo de conjunción de ambos extremos se puede apreciar cierto paralelismo en ambos filósofos. Si bien puede existir coincidencia en el punto de

partida, es decir, en la crítica del empirismo, no así en el camino a recorrer y en el punto de llegada.

Ciertamente, los estudios críticos habidos hasta entonces no eran suficientes para enjuiciar la teoría kantiana y aunque su instinto filosófico llegó a captar los elementos estructurales del pensador alemán, no llegó a valorar el detalle, por lo que se pueden encontrar lagunas importantes en la interpretación balmesiana del filósofo alemán.

Balmes rechaza la argumentación kantiana sobre los juicios analíticos y sintéticos, así como sus formas "a priori" de la sensibilidad. Si bien admite que la extensión puede considerarse una condición necesaria de nuestras facultades sensitivas juzga exagerado negar al espacio realidad objetiva; en parecidos términos critica la concepción kantiana del tiempo como otra forma apriorística de nuestra percepción intuitiva sensible.

Pero resulta aún más problemática la crítica sobre la síntesis subjetiva kantiana cuando intenta hacer un paralelismo riguroso entre la filosofía escolástica y la filosofía de Kant y, sobre todo, en lo que hace referencia al "entendimiento agente" para establecer el puente de unión entre el orden de los sentidos y el del entendimiento. Este es el juicio que le merece a Balmes:

"Esta invención, más bien que ridícula, debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero lo que hay en ella más notable es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya también porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el

mundo sensible... Quítese a la explicación la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto, por lo menos, como lo dicho por Kant, al combatir el sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles y el entendimiento puro" (45).

No es nuestra intención repetir todas las citas de Balmes sobre Kant que, por cierto, son muchas, sino simplemente llamar la atención en las relaciones que Balmes encuentra entre el pensador alemán y la doctrina de los escolásticos. Tal vez, el rechazo de Kant hacia el sistema sensualista y al que Balmes tanto criticó, llevó a éste a límites inadmisibles en la comparación y en las semejanzas que proponen Kant y los escolásticos en la explicación del problema del conocimiento.

No obstante, este paralelismo forzado, Balmes mantiene una "intuición fundamental" sobre el conjunto del sistema kantiano y reconoce un gran abismo entre los dos sistemas mencionados; pues, si bien parten de los datos de la experiencia, para los escolásticos existen verdaderas ideas y conocimientos independientemente de los fenómenos sensibles, no así en Kant. Por otro lado, decir que el noúmeno, la cosa en sí, nos es desconocida, no es objeto de conocimiento, no significa negar su realidad como parece desprenderse de la interpretación de Balmes, quien piensa que Kant ha cedido en favor del sujeto y en menoscabo del objeto. Reduce así, dice Balmes, el campo de la realidad en favor de la subjetividad quedando sin solucionar el auténtico problema filosófico:

"La transición del sujeto al objeto, o de la experiencia subjetiva a la realidad objetiva, es el problema que atormenta a la filosofía fundamental. El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos parecen de tal manera; pero ¿son en realidad lo que nos parecen? ¿Cómo nos consta esto? (46).

De otra parte, podemos encontrar otras actitudes de crítica hacia Kant como la que se halla bajo el título: "Existencia de la intuición intelectual pura"(47), donde afirma que no es verdad que el espíritu humano no tenga más intuición que la sensible sino que existen fenómenos no sensibles que son dados por intuición. Por lo tanto, además de la intuición sensible, hay otra de orden intelectual puro por medio de la cual se puede penetrar en el campo de los noúmenos. Ello le permite defender la objetividad de nuestros juicios ideales y su valor independiente de la experiencia frente al agnosticismo y al escepticismo.

Incluso, acusa a Kant de caer en el sensualismo por asegurar que sólo tenemos intuición sensible y no dar valor alguno a los conceptos separados de la intuición quedando preso del "fenómeno", del "aparecer".

"Se infiere que el filósofo alemán, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista, y que el autor de la "Crítica de la razón pura" y del "Tratado de las sensaciones" distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer a primera vista" (48).

Vemos así cómo el problema que tenía planteado Balme en pleno siglo XIX con el conflicto entre el empirismo de Locke, Berkeley, Hume, Condillac, y el racionalismo de Descartes, Espinosa, Leibniz y Wolff, no quedó resuelto con la aprioridad "transcendental" de Kant y su declaración de fenomenismo. Y, sin embargo, Balme también señala una serie de aprioridades materiales en el sujeto a la hora del conocimiento:

"Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento, necesitan objetos que las afecten...

La actividad intelectual tiene condiciones a priori, del todo independientes de la sensibilidad, y que aplica a todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones figura como la primera el principio de contradicción"(49).

Estos aprioris materiales de los que hablaremos más adelante se hallan, según Balmes, en la base de la aprioridad "natural", como algo previo en el orden natural, pero legítimo. Si Balmes rechaza desde el principio cualquier sistema racionalista que intente deducirlo todo a partir de un solo principio, al modo cartesiano, le queda abierto el camino para elaborar de forma positiva su propia obra, y examinar cuáles son los a priori requeridos para hallar el verdadero carácter del a priori humano.

Balmes hablará así de "varios criterios" o principios fundamentales ya en cuanto sirven de cimiento, o porque no se apoyan en otro. Y desde esta perspectiva juzgará posible la solución justa al problema del conocimiento.

b). Solución positiva al problema epistemológico: los criterios de certeza en Balmes

Preocupado siempre por el encuentro con la verdad, Balmes intenta ofrecer una solución positiva al problema epistemológico. El mismo nos explica ampliamente estos criterios que han sido defendidos por diferentes escuelas, cada uno separadamente, con poderosos argumentos que parecen totalmente concluyentes. Estos criterios son: el de la conciencia, el de la evidencia y el del sentido común, como tres medios de percepción o captación de la verdad. Así lo expresa el filósofo catalán:

"Los medios con que percibimos la verdad son de varias órdenes, lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan también a órdenes diferentes, paralelas, por decirlo así, con los respectivos medios de percepción" (50).

A estos tres criterios corresponden las tres clases de verdades; verdades de sentido íntimo (como "yo pienso"); verdades necesarias (como "es imposible que la parte sea mayor que el todo"); verdades de sentido común (cómo la certeza moral).

Vemos, pues, que las fuentes de nuestro conocimiento son varias, son de órdenes diversas y además son de igual categoría con lo que postula la integración de los tres medios para no dar al "instinto intelectual", el sentido fideista o irracional que se le ha atribuido equivocadamente, sino el sentido de un dinamismo natural de las facultades dentro de un todo que se sobrepone.

"En mi concepto hay varios principios que, con relación al entendimiento humano, pueden llamarse igualmente fundamentales,

ya porque todos sirven de cimiento en el orden común y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo" (51).

Si todos son fundamentales no podemos defender uno por encima del otro ni sustituirse uno por otro dado que todos los criterios son individualmente verdaderos:

"Los tres tienen razón, y no la tiene ninguno. La tienen los tres, en cuanto afirman que, negado el respectivo principio, se arruinan los demás; no la tiene ninguno, en cuanto pretenden que, negados los demás, no se arruina el propio" (52).

Creemos entonces fundamental detenerse un poco en cada uno de los criterios ya que suponen para nuestro autor, si funcionan armónicamente y en un plano de fundamental igualdad, la posibilidad del hombre de acercarse a la verdad.

- El criterio de conciencia o de sentido íntimo

La conciencia, criterio de certeza, o medio por el que es percibida la verdad y que Balmes llama también "sentido íntimo", se define como la presencia interior de nuestras propias afecciones, por ello nos dice nuestro pensador:

"Sentir, imaginar, pensar, querer, son afecciones de nuestra alma que no pueden ni siquiera concebirse sin la presencia íntima de ellas ¿Qué sería el sentir si no experimentamos la sensación? ¿Qué el pensar si no experimentásemos el pensamiento? ¿Qué el querer si no experimentásemos el acto de la voluntad? (53).

Por tanto, comprende todo cuanto afecta al ser humano sensaciones, pensamientos, actos de voluntad, ideas, es decir, todo cuanto experimentamos en nuestro interior. Se trata de una experiencia interna, vital y mas profunda que el conocimiento intelectual, anterior a él, aunque no por eso deje de ser de algún modo un conocimiento.

Precisamente al hablar anteriormente de la filosofía de Descartes ya comentamos las claras influencias en el filósofo catalán, pero a la vez también quedó claro que el dato de la conciencia no significaba que fuera el único en la explicación de la teoría gnoseológica. Su importancia y prioridad se pone de manifiesto cuando examinamos sus características más importantes:

1).- El punto de partida de todos nuestros conocimientos está en la conciencia:

"El primer punto de partida para dar un paso en nuestros conocimientos es esta presencia íntima de nuestros actos interiores, prescindiendo de las cuestiones que suscitarse puedan sobre la naturaleza de ellos. Si todo existiese como ahora, y existiesen infinitos mundos diferentes del que tenemos a la vista, nada existiría para nosotros si nos faltasen esos actos interiores de que estamos hablando" (54).

2).- El criterio de la conciencia es independiente de los otros criterios de certeza. Si desaparecen éstos todavía permanece el de conciencia, pero no viceversa, pues si se destruye éste también desaparecen los demás.

"El medio que he llamado de conciencia, es decir, el sentido íntimo de lo que pasa en nosotros, es independiente de todos los demás. Destruyase la evidencia, destruyase el instituto intelectual, la conciencia permanece" (55).

3).- En la conciencia se da una certeza totalmente segura pues cuando la conciencia se limita a la afirmación de la presencia interna de los fenómenos, su testimonio es infalible, porque se limita al mismo fenómeno:

"Para experimentar y estar seguros de que experimentamos y de lo que experimentamos, no hemos menester sino la experiencia misma. Si se supone en duda el principio de contradicción, todavía no se hará vacilar la certeza de que sufrimos cuando sufrimos, de que gozamos cuando gozamos, de que pensamos cuando pensamos... El sueño y la vigilia, la demencia y la cordura, son

indiferentes para el testimonio de la conciencia; el error puede estar en el objeto, más no en el fenómeno interno. El loco que quiere contar numerosas talegas, no las cuenta ciertamente, y en esto se engaña; pero tiene en su espíritu la conciencia de que lo hace, y en esto es infalible" (56).

Estas expresiones balmesianas muestran claramente la importancia del criterio de la conciencia, su independencia respecto a los otros y su fuerza infalible en lo que hace referencia a su función interna. Pero al lado de ello, se debe tener en cuenta que por sí solo no basta para la ciencia.

4).- Por ello, la función de la conciencia es simplemente señalar o presentar hechos:

"Es claro que las verdades de conciencia son más bien hechos que se pueden señalar, que no combinaciones enunciables en una proposición....; que ellos por sí mismos nada representan; que solo presentan lo que son; son meros hechos, más allá de los cuales no se puede ir" (57).

Aquí queda patente cómo la sola conciencia separada de los restantes criterios nada puede decirnos respecto a los objetos; permanece en su interior sin ningún derecho a salir de él. Son los límites que enmarcan el cogito cartesiano y que muestran claramente la separación radical entre la postura balmesiana y la solución de Descartes en este problema epistemológico.

5).- Lo anterior ya nos confirma la característica siguiente: La conciencia es subjetiva. El yo se nos ofrece como condición necesaria para el pensamiento, pero nada más, no podemos salir del ámbito subjetivo puesto que no pone en contacto con la realidad:

"El testimonio de la conciencia, por su naturaleza, es puramente subjetivo; de modo que, considerado en sí mismo, separadamente del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto a los objetos. Por él sabemos lo que experimentamos, no lo que es; percibimos el fenómeno, no la realidad; él nos autoriza a decir: me parece tal cosa; pero no, es tal cosa" (58).

6).- El testimonio de la conciencia es el fundamento de los otros dos criterios por cuanto todos ellos le necesitan y sin el cual son imposibles:

".. y la afirmación yo pienso es, si no el origen de la filosofía, al menos su condición indispensable" (59). Y refiriéndose al filósofo francés nos dice: "Claro es que el principio de Descartes no es ni de evidencia ni de sentido común, sino de conciencia o sentimiento íntimo; y que negado él, o puesto en duda, nada podríamos establecer. Quien duda de que piensa no puede saber si piensa bien; antes es pensar que pensar bien; así, pues, en faltando el principio de Descartes no estaríamos seguros ni del de contradicción ni de otro ninguno" (60).

7).- Pero además, si el criterio de conciencia es condición indispensable del conocimiento como uno de los primeros principios que explican nuestro conocimiento de la verdad, tiene que ser indemostrable, al igual que lo es nuestra existencia:

"Si quien discurre no está seguro de su existencia, no puede estarlo ni de la existencia de su propio discurso; pues no habrá discurso si no hay quien

discurre...Nuestra existencia no puede ser demostrada: tenemos de ella una conciencia tan clara, tan viva, que no nos deja la menor incertidumbre; pero probarla con el raciocinio es imposible. Es una preocupación, un error de fatales consecuencias, el creer que podemos probarlo todo con el uso de la razón; antes que el uso de la razón están los principios en que ella se funda, y antes que uno y otro está la existencia de la razón misma y del ser que raciocina" (61).

Esta indemostrabilidad del criterio de la conciencia no implica minusvaloración alguna, sino que es garantía y medio adecuado para la adquisición de nuevos conocimientos verdaderos ya que:

"Estas reflexiones no dejan ninguna duda de que al pedir la prueba de todo es pedir lo imposible" (62).

Pero el paso del sujeto al objeto, de la idea representante a la cosa representada, es algo que pertenece a otros criterios pues a través del testimonio de la conciencia sabemos lo que experimentamos, no lo que es; percibimos el fenómeno, no la realidad:

"La conciencia es ciertamente la primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él; ella en sí atestigua lo que se siente, pero no lo que esto es ¿Cómo se completa el juicio? Por medio de un instinto natural que nos hace objetivar las sensaciones, es decir, nos hace creer en un objeto externo correspondiente al fenómeno interno" (63).

Por lo tanto, la conciencia como criterio no puede ir más allá de su propio campo, ni alumbrar hacia lo transcendente, como pretendía

Descartes, sino que reclama el auxilio de los otros para completar lo que se inicia en ella, sólo así se podrá fundar la verdadera ciencia:

¿"Cómo se quiere, pues, fundar la ciencia sobre el simple yo subjetivo?. ¿Cómo de este yo se quiere hacer brotar el objeto?. El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, sino en cuanto ofrece hechos a los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razón humana, pero que no han menester la existencia de ningún hombre" (64).

Vemos, pues, la necesidad de tener en cuenta otros factores si queremos penetrar en el conocimiento de la realidad pero sin perder de vista también que no podemos adelantar un paso en la investigación de los conocimientos humanos si no percibimos con claridad el testimonio de la conciencia.

- El criterio de evidencia

Además de la conciencia, otro medio por el que el hombre adquiere la verdad es la evidencia y que suele definirse como "una luz intelectual", pero que, para Balmes, es insuficiente y no distingue bien la conciencia de la evidencia:

"Luz intelectual, también la encontramos en muchos actos de la conciencia. En aquella presencia íntima con que una operación o una impresión se ofrece al espíritu, también hay una especie de luz clara, viva, que hiere, por decirlo así, el ojo del alma, y no le permite dejar de ver lo que tiene delante" (65).

Balmes busca, pues, una ulterior caracterización de la evidencia en el objeto sobre el que versa y encuentra dos notas imprescindibles, la necesidad y la universalidad:

"La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad, y, por consiguiente, de la universalidad de las verdades que atestigua. No la hay cuando no existen las dos condiciones señaladas. De lo contingente no hay evidencia, sino en cuanto está sometido a un principio de necesidad" (66).

Vemos claro que la evidencia hace referencia a verdades necesarias y universales por las que se distingue perfectamente del objeto de la conciencia que siempre es contingente y particular. Balmes lo aclara con estos ejemplos:

"Que hay en mí un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia, sino por conciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia, sino por evidencia. En ambos casos hay certeza absoluta, irresistible; pero en el primero versa sobre un hecho particular, contingente; en el segundo, sobre una verdad universal y necesaria" (67).

Además de estas notas características que se apoyan en la necesidad y universalidad, que no dependen de nosotros mismos y que marcan los límites frente al criterio de conciencia cuyas verdades vienen dadas por la contingencia y la particularidad ya que los datos de conciencia son ciertos para mí, pero nada más, Balmes añade otro carácter a la evidencia:

"A más de este carácter (se refiere al de necesidad y universalidad) existe otro que con mayor razón puede llamarse constitutivo, bien que hay alguna dificultad sobre si comprende o no a la evidencia mediata, y es el que la idea del predicado se halla contenida en la del sujeto. Esta es la noción esencial más cumplida del criterio de la evidencia inmediata; por la cual se distingue del de la conciencia y del sentido común " (68).

Ello obliga a distinguir en Balmes una evidencia inmediata, cuando es suficiente la inteligencia de los términos para ver la identidad o repugnancia de las ideas (el todo es mayor que la suma de las partes), y una evidencia mediata, cuando se recurre a la reflexión, comparación o raciocinio (el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos). La primera se da en el conocimiento de los primeros principios o axiomas en los que basta

entender el sentido de los términos para ver que el predicado está contenido en la idea del sujeto, y la segunda es la que se da en los raciocinios.

De otra parte, hay que señalar que la necesidad y universalidad del objeto de la evidencia se da solo en los juicios, y no en las solas ideas, por cuanto solamente los juicios son evidentes y no las ideas:

"La evidencia exige relación, porque implica comparación. Cuando el entendimiento no compara no tiene evidencia: tiene simplemente una percepción, que es un puro hecho de conciencia; por manera que la evidencia no se refiere a la sola percepción, sino que siempre supone o produce un juicio" (69).

Pero estos juicios son los analíticos, en los que el predicado está contenido en el sujeto y ésta es la razón de su necesidad y universalidad. Este carácter diferencial de la evidencia en cuanto que la idea de predicado se halla contenida en la del sujeto es la noción esencial que más la distingue del criterio de la conciencia y del sentido común.

Por lo tanto, si exige relación, comparación es que va más allá de la simple percepción por lo que no se afirma de una idea que sea evidente, sino de un juicio.

Pero el problema se complica cuando queremos pasar de lo que es evidente en el plano subjetivo, ideal, al plano real, a que lo sea también en el campo de los hechos, es decir, a la objetividad de las ideas. Para Balmes, es una necesidad de la que no nos podemos librar pues el entendimiento no se para en el concepto, sino que se extiende

al objeto; luego el criterio de evidencia tiene también un valor objetivo. Esto lo prueba a través del principio de contradicción pues toda evidencia se funda en este principio:

"El principio de contradicción, mirado en el orden puramente subjetivo, significa que el concepto del ser repugna al del no ser, que le destruye; así como el concepto del no ser destruye el del ser... Si nos limitamos a consignar este fenómeno (la evidencia en que se aparece la identidad de dos ideas) nada se nos puede objetar: lo experimentamos así, y no hay más cuestión; pero al anunciar el principio queremos anunciar algo más que la incompatibilidad de los conceptos; trasladamos esta incompatibilidad a las cosas mismas, y aseguramos que a esta ley están sometidos, no sólo nuestros conceptos, sino todos los seres reales y posibles"(70).

Buscar la razón de este principio, preguntar con qué derecho se afirma una ley no solo para los conceptos, sino también para la realidad, habrá que responder: con ninguno; la filosofía no puede ir más allá pues tocamos con el cimiento de la razón.

Balmes defiende la importancia y fecundidad científica de este principio como único fundamento de certeza; no se apoya en ningún otro, no se puede encontrar un principio anterior a él. Se conoce por evidencia inmediata como una verdad ideal que sólo expresa la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser pero nada dice de que algo exista o no exista.

Si una cosa puede ser y no ser al mismo tiempo se viene abajo todo conocimiento y toda verdad (71).

Por último, Balmes analiza lo que él llama una extraña paradoja al

estudiar "el principio de la evidencia"; se refiere a la proposición siguiente: "El principio de la evidencia no es evidente". Parece un contrasentido hablar de la evidencia como criterio seguro de verdad y, por tanto, afirmar lo evidente como verdadero, para concluir que este principio no es evidente. Ello nos obliga a detenernos un poco en el principio: "lo evidente es verdadero" y para justificar este aserto quizá lo mejor sea expresarlo a través de las palabras de Balmes:

"¿Cuando es evidente una proposición? Cuando en la idea del sujeto vemos el predicado, esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto ahora; Por más que se analice esta idea: "visto con claridad", ¿se puede descubrir esta otra: "conforme al objeto"? No. Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad a la objetividad.. luego, el principio de la evidencia no es evidente" (72).

Después de ver analizados los términos, "evidente" por un lado y, "verdadero", por otro, se comprende mejor este principio balmesiano. El criterio de evidencia nos lleva a la relación, a la comparación entre sujeto y predicado, como hemos visto anteriormente; pero esta relación que es clara a nivel subjetivo, no sirve de justificación para saltar al campo objetivo pues la evidencia no va más allá de esa relación. Y la verdad, en cuanto hace relación al objeto, no puede ser un predicado que se halle contenido en el sujeto; el tránsito es totalmente injustificado, se daría una pura contradicción. Así, entendiendo la evidencia al modo cartesiano y teniendo presente el esquema dualista de la res extensa y la res cogitans del filósofo francés, Balmes puede concluir que "el principio de evidencia: -"lo

evidente es verdadero"-, no es evidente. Si así fuera, el término lo verdadero" expresaría más de lo que puede contener la realidad del término "lo evidente" o visto con claridad; y si el predicado no está contenido en el sujeto, no es un axioma ni una proposición demostrable al no ser evidente. Balmes lo resume con estas palabras:

"El principio de la evidencia no expresa ninguna verdad objetiva, y, por consiguiente, no es demostrable; no es un simple hecho de la conciencia, porque expresa la relación del sujeto al objeto, y, por consiguiente, no puede limitarse a lo puramente subjetivo; es una proposición que conocemos por acto reflejo, y que expresa la ley primitiva de todos nuestros conocimientos objetivos. Estos se fundan en la evidencia, así lo experimentamos; pero cuando el espíritu se pregunta: ¿Por qué debes fiarte de la evidencia? No puede responder otra cosa sino que lo evidente es verdadero. ¿En qué funda esta proposición?. Ordinariamente en nada: se conforma a la misma sin haber pensado nunca en ella.." (73).

Balmes termina esta reflexión crítica expresando los motivos que le llevan a asentir a esta proposición y que resume en tres principales, a saber, un irresistible instinto de la naturaleza, el hundimiento de todos sus conocimientos si no se admite el criterio de evidencia, y que admitiéndolo se siente con los medios necesarios para raciocinar y llegar al universo real por medio del conocimiento que nos viene de la experiencia.

Podría ser interesante analizar pormenorizadamente las distintas posturas de los diferentes autores que han estudiado la teoría del conocimiento en nuestro autor y comprobar la controversia planteada respecto a este problema del criterio de la evidencia. Pero pensamos

que ya se recoge de forma suficiente, en la interpretación de Moreno (74) y, por otro lado, no constituye objetivo exclusivo en nuestros planteamientos. De todos modos procuraremos, al menos, sintetizar las opiniones de sus autores y expresar la que juzgamos más conforme a nuestra propia interpretación.

Entre las críticas a la solución balmesiana se recoge la opinión de González Cordero (75), para quien nuestra percepción termina en el objeto mismo, por lo que "lo evidente o visto con claridad" implica conformidad entre el objeto y la idea y, por lo tanto, se adhiere a la proposición de que "lo evidente es verdadero".

Otro estudioso del problema -Marcial Solana- (76), al analizar la doctrina de Comellas sobre la evidencia concluye que el criterio supremo de verdad es la evidencia objetiva y reproduce el principio de evidencia según palabras del propio Comellas: "lo evidente es verdadero, es evidente". Y como la verdad se refiere al objeto, lo que se ve con claridad es la evidencia objetiva, es la verdad que se encuentra en el mismo objeto, es decir, que el objeto que se ha visto tiene realidad. Para ambos autores, no se trata de la verdad del juicio que se contiene en el principio de evidencia, que es una cosa subjetiva, sino de la del objeto sobre el que recae este juicio.

Según Comellas, Balmes ha confundido la verdad subjetiva con la objetiva, entendiendo la verdad en sentido de realidad, y ha limitado lo evidente a juicios y proposiciones cuando se ha de entender en sentido objetivo, es decir, referido al contenido de la proposición o de lo expresado por ella. Además, continua Comellas, aunque la evidencia se refiere propiamente a los conocimientos, la verdad de lo evidente, en este principio, ha de entenderse en sentido objetivo como la verdad del objeto conocido. En este punto, lo apoya Solana, para quién el tránsito del orden ideal al orden real existe y, además, es legítimo y razonable afirmar que las cosas son en su realidad lo que aparecen en el conocimiento intelectual.

Ante todo hemos de comentar que difícilmente se pueden valorar estas críticas cuando se mueven en planos diferentes. Así vemos como la concepción de Comellas respecto a la evidencia es totalmente diferente de la que le da Balmes. Si para nuestro autor la evidencia corresponde solo a los juicios y proposiciones, habrá que partir de aquí para hacer una crítica justa.

Por otro lado, para apoyar ese tránsito del que venimos hablando y que, a Solana le parece legítimo, se apoya en la veracidad natural de nuestras facultades afirmando así que las cosas son en su realidad lo que aparecen en el conocimiento intelectual. Pero admitir esta veracidad natural, que también parece totalmente clara para nuestro autor, no autoriza ni a rechazar la solución balmesiana que habla de un dinamismo propio de la facultad para dar ese último salto, ni menos aún, a dar por sentada sin prueba alguna, la inclusión en la evidencia de la verdad lógica y trascendental a un mismo tiempo.

Se puede admitir una cierta imprecisión en cuanto a los términos que emplea Balmes y que no explica bien esa unión, más o menos difícil del mundo subjetivo al objetivo, pero Solana lo explica menos aún refugiándose en la pretendida veracidad de las facultades.

Otros autores, en cambio, se muestran favorables a la interpretación balmesiana, reclamando un criterio distinto de la evidencia racional en la explicación del tránsito de la percepción a lo dado en ella. Así se muestra Roquer (77), o Roig Gironella (78), y también Alesanco (79), para quienes el principio de evidencia no es evidente, si se toma este término en sentido cartesiano con carácter meramente analítico. Siempre habrá como elementos subyacentes un dato empírico o de la misma conciencia empírica, no demostrado a priori, por mero análisis, ni demostrable, sino aprehendido trascendentalmente, o sea, en sí, y una fuerza natural, un dinamismo o finalidad mental

-instinto intelectual o sentido común- según Balmes. Así defiende Gironella que, además de la intuición de esencias, en el uso de la evidencia, hay que admitir, los hechos de conciencia de una parte y el dinamismo propio de nuestra facultad intelectual, de otra.

Por lo tanto, podemos concluir lo siguiente:

- Es claro que Balmes ha pagado un excesivo tributo al pensamiento cartesiano, pero partiendo de ahí, su conclusión parece legítima al afirmar que el principio de evidencia no es evidente.
- Asimismo, la evidencia es criterio legítimo para el principio de contradicción y para todos los demás principios ideales donde se da la identificación de dos conceptos que hacen de sujeto y predicado.
- La evidencia, criteriológicamente, tiene independencia y autonomía absolutas respecto de la conciencia, pero psicológicamente, es un hecho vital y un acto consciente y, solamente como tal, es percibido por el yo, o mejor, por la pura conciencia que es indiferente a la verdad o falsedad de las proposiciones.
- La evidencia, pues, es criterio de la verdad ideal y no de la objetiva; el salto de la subjetividad a la objetividad no se da en la evidencia porque existe una gran distancia de lo evidente a lo verdadero dado que "el principio de evidencia no es evidente".

Pero aún nos falta por justificar ese paso de lo subjetivo a lo objetivo, esa objetivación de las ideas que no nos dan los principios de conciencia y de evidencia. La conciencia es solamente dueña del

fenómeno o afección subjetiva, y la evidencia tiene dominio sobre la identidad, inmediata o mediata, de ideas o conceptos. Pero el hombre, espontánea e irresistiblemente refiere las afecciones a objetos extrasubjetivos. Aquí topamos con el problema crítico de capital importancia en la Filosofía Fundamental: ver si hay justificación alguna sobre la trascendencia de la conciencia y sobre la objetivación de la evidencia, es decir, que habría que preguntarse ¿cuál sería el criterio que acredita el paso trascendental?. He aquí, pues, la cuestión nuclear a la que quiere responder la teoría del "instinto intelectual" o "sentido común" en su impulso irresistible hacia la verdad objetiva de las ideas.

- El Criterio del "Instinto Intelectual"

Como ya hemos señalado anteriormente, para Balmes, ni el criterio de conciencia, subjetivo y contingente, ni el de evidencia, ideal y necesario, justifican ese salto inmenso que va de la idea al objeto y cuyo enlace encuentra su explicación en el criterio del instinto intelectual o sentido común. El filósofo catalán nos lo define con estas palabras:

"El criterio de sentido común, que también puede llamarse instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia" (80).

Este instinto intelectual nos lleva, según Balmes, a asentir, de forma irresistible, a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni por la evidencia:

"Pero este fenómeno -el de la conciencia- anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la

naturaleza, el cual nos hace asentir a la verdad de la relación, no sólo en cuanto está en nosotros, sino también en cuanto se halla fuera de nosotros en el orden puramente objetivo" (81).

Por tanto, ese instinto natural es el que completa el juicio cuya primera fase es la conciencia pero que no es suficiente. Ella atestigua lo que siente, pero no lo que es, y para ese salto de la sensación al objeto externo necesitamos ese instinto, para cuya solución unos lo han hecho mal (los cartesianos con un irracional recurso a Dios), y otros lo han negado (el idealismo absoluto y el panteísmo). Para ello, no necesitamos ninguna explicación demostrativa, sino apelar al instinto de naturaleza:

"Es evidente que el tránsito que hacen no puede explicarse por motivos de raciocinio, y que es preciso apelar al instinto de la naturaleza (82).

Este instinto se halla en el fondo mismo de la racionalidad balmesiana, "está a la base de la razón" -nos dirá-, por lo que no puede identificarse con el llamado "sentido común" de la filosofía escocesa, como justificaremos más adelante; ni con ninguna clase de fideísmo o escepticismo como ha quedado demostrado anteriormente. Con él se llega a la base que sostiene el edificio racional, al primer fundamento de la razón, al fondo en la explicación del conocimiento; más allá no nos es permitido ir filosóficamente:

"..tocamos al cimiento de la razón: aquí hay para el humano entendimiento el non plus ultra; la filosofía no va más allá" (83).

Además, se halla en armonía perfecta con los demás criterios a los que ve no solo unidos sino complementarios esencialmente uno del otro:

"Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como un hecho imprescindible, pero encerrando algo más; a saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente" (84).

Balmes juzga contradictorias aquellas filosofías que sin dudar de lo que es subjetivo no ven cómo pueden salir de sí mismo y así critica la filosofía de Fichte:

"Con igual derecho se le podría decir a él que no se concibe cómo ha podido levantar su sistema sobre el yo. ¿A qué apela?. A un hecho de conciencia; es decir, a una necesidad" (85).

El profesor Alain Guy, haciéndose eco de la polémica balmesiana en torno al idealismo panteísta de Fichte afirma: "el filósofo alemán es acusado de partir de una afirmación, que él mismo confiesa es imposible de verificar cuando acepta la duda como base de reflexión; Balmes recurre a esa confesión para defender una tesis suya según la cual no se puede escapar a una primera afirmación indemostrable" (86).

Vemos, pues, una necesidad indeclinable que está en la base misma de la razón, en el desarrollo natural de las facultades, una especie de dinamismo interno que empuja a ceder en el enlace objeto con la idea.

Ciertamente se cede a un hecho que no se puede demostrar pero también ocurre en cualquier filosofía si no se quiere llegar al absurdo del proceso al infinito:

"¿Sabes que sientes, que piensas, que tienes en tí tal o cual apariencia? ¿Lo puedes probar?. Es evidente que no. Lo que haces es ceder a un hecho, a una necesidad íntima que te fuerza a creer que piensas, que sientes, que te parece tal o cual cosa; pues bien, igual necesidad hay en el enlace del objeto con la idea, igual necesidad te fuerza a creer que lo que evidentemente te parece que es de tal o cual manera es, en efecto, de la misma manera; ninguno de los dos casos admite demostración, en ambos hay indeclinable necesidad" (87).

Para Balmes, pues, es claro el alcance dado al "instinto intelectual": no se trata de algo contrario ni distinto de la razón misma, algo ajeno a ella, como un instinto ciego e irracional. Por el contrario, se halla en la base misma de la razón, se apoya en ella y no le permite traspasar sus límites. Por ello, no comporta irracionalidad pues la razón no se reduce unívocamente a un proceso lógico-deductivo.

Así pues, se trata de dos realidades distintas: naturaleza y filosofía, pero no contrapuestas, aunque a veces haya dado lugar a cierta confusión. Ambas -naturaleza y filosofía, instinto natural y razón- son perfectamente compaginables y complementarias; es la misma naturaleza, objeto de la filosofía; y es la propia razón la que se encarga de examinar las leyes y fuerzas de esa naturaleza.

Estas ideas vienen a coincidir con la opinión de otros muchos autores: así podemos citar a Dalmau Gratacos quien afirma que esto no es asentir a un instinto ciego porque en nada se opone a que el

espíritu reflexivo aquilata el valor de los motivos (88). En igual sentido se expresa Nicolás Derisi (89) en un congreso de Filosofía, como también Salvador Cuesta (90), quien saca parecidas conclusiones en una Conferencia en Vich con motivo del centenario de la muerte de Balmes.

Asimismo Roig Gironella, refiriéndose al instinto intelectual o sentido común cuando se refiere a objetos de orden práctico nos dice: "Es lo que podríamos llamar con un lenguaje moderno "dinamismo" de la facultad intelectual, el cual empuja al espíritu a su actividad y a afirmar su objeto propio que es, no lo meramente representado en el "aparece" (dice Balmes) o fenómeno sino lo que "es en realidad", o sea, "en sí". Y en la página siguiente continúa: "Por tanto no tiene nada que ver la doctrina balmesiana del "instinto intelectual" con el fideísmo, ni con Reid, ni con la superficialísima interpretación que le da el que en este punto es superficialísimo Unamuno, al llamarle "escocés catalán" (91)

Balmes dedica un capítulo completo para explicar en qué consiste este criterio y cuáles son sus caracteres fundamentales. Como todas las expresiones, ésta es sumamente vaga y encierra diferentes ideas:

"Sentido: esta palabra excluye la reflexión, excluye todo raciocinio, toda combinación, nada de esto tiene cabida en el significado de la palabra sentir...
Común: esta palabra excluye todo lo individual e indica que el objeto del sentido común es general a todos los hombres" (92).

Este sentir nos puede confundir con la palabra "instinto" incluso animal, o identificarlo con pasividad, por ello Balmes lo define así:

"Yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia según son diferentes los casos a que se aplica, pero que en realidad, y a pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostrables por la razón; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral" (93).

A Balmes le interesa, no el nombre, sino ver si existe esta inclinación de que hablamos, esta ley de nuestra naturaleza, que nos inclina a dar asenso a ciertas verdades, independientes de la conciencia y del raciocinio. Esta ley no sólo se halla en el orden puramente intelectual, sino también en el moral; de ahí que podamos hablar de una serie de aplicaciones que se pueden sintetizar en las siguientes:

a) En primer lugar, dicha inclinación la encontramos con respecto a las verdades de evidencia inmediata:

"El entendimiento no las prueba ni las puede probar, y, sin embargo, necesita asentir a ellas" (94).

Lo mismo cabe decir respecto de la evidencia mediata donde también se da esa irresistible inclinación de la naturaleza:

"Nuestro entendimiento asiente por necesidad, no sólo a los primeros principios, sino también a todas las proposiciones enlazadas claramente con ellos" (95).

b) Esta inclinación al asenso no sólo se limita al valor subjetivo de las ideas, también se extiende al objetivo:

"Es preciso que no sólo sepamos que las cosas nos parecen tales con evidencia inmediata o mediata, sino que son, en realidad, como nos parecen" (96).

Tenemos necesidad de llegar a la objetivación de las ideas, pues no podemos quedarnos en el campo ideal y subjetivo; necesitamos llegar al mundo real y ello con irresistible inclinación, por lo que deberá intervenir el "instinto intelectual".

c) Lo dicho anteriormente respecto al valor objetivo de las ideas tiene lugar no sólo en el orden puramente intelectual, sino también en el moral. No solamente son necesarios para conocer los primeros principios intelectuales, sino también para querer y obrar son necesarios los morales:

"He aquí otra necesidad del asenso a ciertas verdades morales, y he aquí por qué encontramos también esa irresistible y universal inclinación al asenso" (97).

d) Tampoco bastan las sensaciones en cuanto subjetivas, necesitamos la seguridad de su correspondencia con el mundo exterior. Esta objetividad de las sensaciones se podrá garantizar con el instinto intelectual:

"El común de los hombres no posee ni la capacidad ni el tiempo que son menester

para ventilar las cuestiones filosóficas sobre la existencia de los cuerpos... lo que necesita es estar enteramente seguro de que los cuerpos existen, de que las sensaciones tienen, en realidad, un objeto externo" (98).

e) Otro caso de necesidad del mencionado instinto es la fe en la autoridad humana. El individuo y la sociedad la necesitan; sin ella no son posibles la sociedad y la familia y el mismo individuo se hallaría condenado al aislamiento y a la muerte:

"En que se funda la fe en la autoridad humana?. ¿Cuál es la causa?. Es que hay una necesidad, y a su lado el instinto para satisfacerla; el hombre necesita creer al hombre, y le cree" (99).

A continuación, Balmes nos dice que además de los primeros principios intelectuales y morales, la objetividad de las ideas y sensaciones y el valor de la autoridad humana, el hombre necesita el asenso instantáneo a ciertas verdades que se podrían demostrar con el tiempo, pero que no le permiten hacer por el modo repentino con que se le ofrecen.

Finalmente, plantea la cuestión de si el sentido común es criterio seguro de verdad y qué caracteres debe poseer para considerarse como criterio infalible. Así se expresa el filósofo catalán sobre estas cuestiones:

"El hombre no puede despojarse de su naturaleza; cuando ésta habla, la razón dice que no se la puede despreciar. Una inclinación natural es a los ojos de la

filosofía una cosa muy respetable, por sólo ser natural; a la razón y al libre albedrío corresponde el no dejarla extraviar. Lo que es natural en el hombre no es siempre enteramente fijo como en los brutos. En éstos el instinto es ciego, porque debe serlo donde no hay razón ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas en su ejercicio a la libertad y a la razón" (100).

Este carácter de necesidad para admitir ciertas verdades es el carácter fundamental de las verdades de sentido común. Este, al igual que la conciencia y la evidencia, es criterio infalible de verdad, o fuente de conocimientos verdaderos, con tal que este criterio cumpla algunas condiciones:

- a) "La inclinación al asenso es de todo punto irresistible; b) toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano;.
- c) Además, puede sufrir el examen de la razón;
- d) Tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral" (101).

Así quiere Balmes afirmar el valor del sentido común como criterio de verdad, y no sólo como medio de adquirir la certeza, que según él, de por sí puede ser realmente verdadera o sólo ilusoria.

Por último, nos habla nuestro autor del error de Lamennais sobre el consentimiento común.

Para Balmes resulta un error extraño la confusión de las palabras *sensus* y *consensus* por parte de Lamennais. La fe en la autoridad humana de la que hemos hablado anteriormente constituye uno de los criterios de verdad y sus errores son inherentes a la debilidad humana.

Ahora bien, apelar a la autoridad de los demás en todo y para todo es despojar al individuo de todo criterio; como hace Lamennais que apela al testimonio de la conciencia para probar que su criterio es el único. A esto replica Balmes que la creencia individual no nace de la general, sino lo contrario.

Es cierto que, en algunos casos, recurrimos al consentimiento común para asegurarnos de la verdad con respecto a los demás criterios, pero se hace para cerciorarse si hemos sufrido algún trastorno humano y, por tanto, no podemos elevar un medio excepcional al rango de criterio general y único, como hace Lamennais.

A este respecto, el profesor Alain Guy al hacer referencia al sistema de los criterios de certeza en Balmes y la posición de Lamennais, advierte sobre la necesidad de distinguir entre *sensus* y *consensus*: "el testimonio de la consciencia personal no puede apoyarse en la autoridad de otro, pues su criterio es únicamente íntimo; son las enseñanzas derivadas de los hechos, presentes en la experiencia sensible o espiritual. Por lo demás, el criterio del consentimiento universal solamente puede intervenir después del de la consciencia individual; no hay, pues nada de primitivo ni de primordial, antes al contrario" (102).

2.2.- Necesidad de armonía de los tres criterios

En el capítulo 34 de la Filosofía Fundamental se recogen el resumen y las conclusiones sobre las doctrinas contenidas en el Libro I sobre la certeza. La importancia de este apartado es fundamental no sólo para comprobar cómo los criterios anteriormente examinados son necesarios y no pueden funcionar de forma independiente sino para interpretar correctamente el pensamiento antropológico de nuestro autor.

Al analizar los varios criterios de verdad no podemos perder de vista que es el hombre quien conoce, y si no podemos mirarlos por separado, tampoco podemos mirar al hombre sino a través de la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades que influyen las unas sobre las otras. Sin esa armonía no existe la verdad completa, y a ella como ley necesaria se halla sujeto el hombre; pero como no podemos alcanzar esa verdad total sino una variedad de verdades, necesitamos diferentes potencias que nos pongan en contacto con ellas. Esto nos lleva de la mano de forma admirable para comprender la filosofía balmesiana sobre el hombre entero.

Comencemos por examinar la necesidad de los tres criterios recogiendo algunas de las expresiones del filósofo vicense que se repiten de forma reiterada:

"Cada cual en su clase, y a su manera, los tres son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia.

Hay en nosotros varios criterios; pueden reducirse a tres: la conciencia o sentido

íntimo, la evidencia y el instinto intelectual o sentido común. La conciencia abraza todos los hechos presentes a nuestra alma con presencia inmediata, como puramente subjetivos. La evidencia se extiende a todas las verdades objetivas en que se ejercita nuestra razón. El instinto intelectual es la natural inclinación al asenso en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia.

El instinto intelectual nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo... Cuando versa sobre objetos no evidentes, y nos inclina al asenso, se llama sentido común" (103).

Balmes, desde las primeras páginas de su obra fundamental, insiste en la necesidad de esta armonía de criterios que no se perjudican ni se dañan, sino que se favorecen y enriquecen recíprocamente. En este sentido, Solaguren comenta las consecuencias de destrucción o inutilidad de los otros criterios si se excluye uno de ellos: "Si la conciencia no existe, no se dan los otros criterios; se da el silencio. Si habla la conciencia, entonces pueden darse también los otros criterios; el testimonio de la conciencia recibe de la evidencia la forma lógica, y del instinto intelectual, la objetividad. En un hecho de conciencia operan los tres criterios; la conciencia experimentando; la evidencia conociendo; el instinto, aceptando este conocimiento como objetivo. La conciencia testifica la presencialidad del hecho; la evidencia, la cognoscibilidad; el instinto intelectual, la identidad del hecho presente y del conocido" (104).

En este mismo sentido, al considerar el criterio del instinto intelectual como un dinamismo o finalismo, escribe Roig Gironella recogiendo el sentir de nuestro autor: "Ninguna de estas tres fuentes, considerada por análisis separada de los demás, es

suficiente para dar razón del todo, que es tanto el hombre que filosofa, como la cosa de que filosofa..."(105).

Por eso, Balmes requiere que se dé un ejercicio simultáneo, armónico, de las tres condiciones o factores, aunque combinados muy diversamente, según la naturaleza del objeto que se examina. En este mismo sentido se pronuncia la doctora Anglés Cervelló en Els criteris de veritat en Jaume Balmes, cuando dice: "Es essencial a la concepció dels criteris de veritat en Balmes el ser una triade interrelacionada. Els tres criteris i els seus principis són tots indispensables per a l'existència del coneixement. Cada un d'ells expressa una dimensió del coneixement. La consciència l'existencial, l'evidència l'essencial, i l'instint intel·lectual la tendencialitat vers la veritat. Malgrat que són irreductibles entre sí, no poden exercir-se aïlladament, ja que es necessiten i es complementen harmònicament" (106).

Ello implica que cualquier filosofía que aplique de forma exclusiva uno u otro criterio es una filosofía incompleta y metodológicamente falsa. Además, la mutua colaboración de criterios implica también una colaboración armónica de naturaleza y razón ya que todo criterio sufre el examen de la razón y de la naturaleza y ambas son necesarias para conducirnos con acierto:

"Ni la razón lucha con la naturaleza, ni la naturaleza con la razón; ambas nos son necesarias; ambas nos dirigen con acierto; aunque las dos están sujetas a extravío, como que pertenecen a un ser limitado y muy débil. (107).

Esta necesidad en la armonía de criterios que hemos visto comprobada -creemos suficientemente- en las páginas precedentes y que constituye en nuestro autor una pieza nuclear para demostrar la posibilidad de

conocimiento de la realidad por parte del hombre y, por lo tanto, de acceso a la verdad, en cuando la verdad es en su concepto fundamental, la realidad de las cosas, nos está señalando ya una de las dimensiones antropológicas fundamentales del pensamiento balmesiano, que hacen referencia al hombre entero como veremos inmediatamente.

3.- El hombre entero y su capacidad de alcanzar la verdad

Como ya han puesto de manifiesto otros muchos autores (108) y nosotros lo hemos remarcado anteriormente, el tema del hombre en toda su integridad y complejidad ocupa un lugar básico y central en el pensamiento balmesiano.

En el apartado anterior hemos hecho especial hincapié en el fenómeno del conocimiento como aspecto central de su filosofía donde aparece con extraordinaria claridad la preocupación balmesiana porque el hombre alcance el conocimiento de la verdad.

También hemos afirmado que en la solución de este problema gnoseológico no hay criterios de verdad completamente aislados sino que todas las facultades humanas se hallan implicadas, lo que nos lleva necesariamente a la participación del hombre entero y no sólo del hombre que conoce.

De este modo, podemos afirmar que no es la razón del hombre la que piensa sino el hombre entero quien razona, y quien nos puede proporcionar el salto epistemológico del nivel subjetivo al nivel objetivo, es decir, el acceso a la verdad en cuanto realidad. Este ansia de objetividad, que equivale a un profundo deseo de verdad, queda patente en el estudio de su principal obra filosófica así como en otros momentos. He aquí sus palabras:

"Nada nos importan Rousseau ni Bonald, lo que nos importa es la verdad" (109).

3.1.- Relación facultad-verdad: carácter optimista sobre el hombre y su armonía psicológica.

Para encontrar la verdad y cerciorarse de ella, el hombre necesita poner en juego todas sus facultades en cuanto éstas le ponen en relación con las cosas, es decir, con la realidad y, por tanto, con la verdad. Y como las verdades son de diferentes clases ello exige diferencia de medios para alcanzarlas y se han de buscar también por diferentes métodos. Por eso dice:

"La verdad es preciso buscarla por los medios humanos y en proporción de nuestro alcance" (110).

Cada facultad tiene un objeto que alcanzar y un oficio que ejercer y este finalismo o tendencia intrínseca de su actividad hacia el objeto constituye un bien para el hombre lo que da al pensamiento balmesiano un carácter optimista sobre el hombre y su capacidad de alcanzar el bien y la verdad. De su concepción del hombre como obra de Dios se sigue que todo aquello a lo que tienden sus facultades no puede ser falso o malo o estar en contra de la ley de la naturaleza.

Para Balmes, el que estas facultades puedan ejercer su finalidad propia requiere, como condición indispensable, el ejercicio armónico de todas y cada una de ellas. Así dice:

"Las facultades de nuestro espíritu están sometidas a ciertas leyes, de que no podemos prescindir. Una de las leyes más constantes de nuestro ser es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades, no sólo para cerciorarse de la verdad, sino también para encontrarla" (111).

Esta idea de conjunto, de unidad como un gran bien, constituirá-para el filósofo catalán-, una de las leyes más constantes de nuestro ser. Así, las facultades, aunque sean realmente diferentes, no pueden

considerarse como separadas o aisladas unas de otras a la hora de ejercer cada una de sus funciones de manera exclusiva, sino en armonía unas con otras.

"El hombre -dice Balmes- es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar; si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno. Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades, es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal, es un instrumento destemplado" (112).

Precisamente, es el ejercicio armónico de todas y cada una de las facultades el que se hace imprescindible para que puedan ejercer su finalidad propia y acceder así a la verdad ya que las facultades no tienen una capacidad absoluta o ilimitada y, por ello, no pueden alcanzar completamente todos los objetos cognoscibles. Esta debilidad o limitación como defectos extrínsecos de las facultades hacen que éstas puedan frustrarse o errar debido a su mal uso.

Además, la ordenación y regulación armónica de todas las facultades hace que la actividad total humana llegue a su perfección y que la actividad particular de cada facultad sea también perfecta, lo que demuestra que es en la idea de armonía donde podemos encontrar el hombre perfecto, el hombre ideal y a ella se somete como a una ley necesaria:

"La verdad completa -dice-, como el bien perfecto, no existen sin la armonía: ésta es una ley necesaria, y a ella está sujeto el hombre" (113).

De todos modos, queremos hacer constancia de una idea fundamental y es que esta armonía psicológica o consonancia de las diversas facultades en su actividad, proviene de la consideración y obligada referencia, por parte de Balmes, al hombre entero en su multiforme actividad, y tanto la razón como la sensación, las ideas como los sentimientos, son fenómenos humanos de los que el hombre no puede prescindir:

"El hombre sin sensaciones carece de materiales para el entendimiento, y además se halla privado del estímulo, sin el cual su inteligencia permanece adormecida... Aún cuando sin sensación el hombre pensase, no pensaría más que como un espíritu puro; no estaría en relación con el mundo exterior, no sería hombre en el sentido que damos a esta palabra. Si admitimos las sensaciones y prescindimos de la razón, el hombre se nos convierte en un bruto. Siente, más no piensa; nada de combinación en las impresiones que experimenta, porque es incapaz de reflexionar" (114).

Así pues, no hay en el hombre criterios de verdad enteramente aislados como tampoco facultades que no se hallen en íntima y recíproca relación. Y esta armonía psicológica de facultades diversas se puede ver reflejada en sus palabras cuando dice:

"Las facultades intelectuales y morales ejercen también entre sí esta influencia saludable. Las ideas rectifican los sentimientos, y los sentimientos, las ideas. El valor de las ideas de un orden se comprueba con las de otro orden; y lo mismo se verifica en los sentimientos" (115).

De sus palabras se desprende que en el hombre no sólo se da la

actividad del entendimiento, sino también de otras facultades no cognoscitivas, que ayudan a conocer los diversos objetos; por lo que la regulación de la actividad cognoscitiva implica también la regulación de otras facultades, además del entendimiento:

"El hombre, a más del entendimiento, tiene otras facultades que le ponen en relación con las cosas, por lo que una buena lógica no debe limitarse al sólo entendimiento; ha de extenderse a todo cuanto puede influir en que conozcamos los objetos tales como son" (116).

3.2.- Identidad del sujeto y unidad de conciencia en la valoración del hombre completo.

Así pues, en el pensamiento balmesiano el tema del hombre ocupa un papel dominante como sujeto y objeto de su filosofía. En este sentido se pronuncia Solaguren cuando dice: "El hombre integral es el sujeto del estudio filosófico, en cuanto éste no debe ser obra de sola la razón, sino de todo el hombre... Igualmente, es el objeto del estudio filosófico en cuanto que debe ser examinado en toda su complejidad y profundidad, en su ser real y en su ser representativo del universo; el hombre es objeto de la filosofía no solo en cuanto es en sí, sino también en cuanto que, reflejando y representando, contiene en sí todos los demás seres" (117). Por eso dice Balmes:

"Para sentir y conocer los objetos, no salimos de nosotros. Los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones; el incorpóreo por las ideas; ambas son fenómenos del alma, y por éstos debemos empezar" (118).

Si bien se dan estrechas coincidencias con la concepción tradicional escolástica del hombre como "animal racional", esta unión no es hilemórfica; es una unión muy íntima, pero no la llama sustancial. Este concepto de facultad se determina de forma empírica, según las distintas actividades del hombre, y no por una concepción estructural metafísica. Le interesa sobre todo la identidad del sujeto de todas las facultades, que se manifiesta en la experiencia de la unidad de conciencia:

"Sea lo que fuere de la distinción de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace o el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicación en que se hallan todas las operaciones del alma" (119).

"El yo en sí mismo no se nos presenta; lo que conocemos de él lo sabemos por sus actos; y en esto participa de una calidad de los demás objetos, que no nos ofrecen inmediatamente su esencia, sino lo que de ella emana, por la actividad con que obran sobre nosotros" (120).

Sobre esta unidad de conciencia escribe Rivera de Ventosa lo siguiente: "Sabemos lo escindida que anduvo ésta por los caminos de la psicología asociacionista. Una profunda reacción en la que afortunadamente vivimos ha mostrado hasta la saciedad la trabada unidad del múltiple complejo humano. Hoy ya no son los elementos la preocupación máxima de la psicología, sino la totalidad" (121).

Pero lo que a nosotros nos interesa destacar es que toda esta actividad cognoscitiva en que consiste la lógica balmesiana, nos lleva de la mano, de manera necesaria, a la consideración del hombre

completo por cuanto se hallan implicadas todas sus facultades, y no sólo del hombre cognoscente. El último párrafo de El Criterio es claramente significativo a este respecto:

"Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre...El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado, por la religión; el aquí el hombre completo, el hombre por excelencia" (122).

Se puede afirmar que esta concepción antropológica se halla siempre latente en el pensamiento de Balme. Su fidelidad a lo humano le lleva a afirmar su conocida expresión:

"Por mi parte, no quiero ser más que todos los hombres; no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad" (123).

Este deseo de fidelidad a la naturaleza, al hombre, le lleva a realizar una serie de críticas, tanto a los racionalistas como a los empiristas, tachándolas de filosofías unilaterales en su intento por evitar el reduccionismo antropológico.

Para Balme la naturaleza es muy compleja: no se puede reducir a puro análisis, al modo de Condillac, cuya lógica el mismo combate. No se puede tampoco elegir el método matemático de estilo, por ejemplo,

cartesiano, como si fuese el método de la filosofía. Es un método unilateral que determina el naufragio de una filosofía irreal, presentando al objeto unilateralmente y acabando por conducir a resultados absurdos.

No se trata, pues, de limitar el campo a la filosofía, sino de reconocer su propia insuficiencia, de poner cada cosa en el lugar que le corresponde. Y es que, para Balmes, no puede concebirse un hombre completo, consciente y responsable si no asume su destino y se compromete a realizarlo en la empresa trascendente de la vida. En caso contrario, es decir, si se desvincula de su proyección vital y trascendental, quedará esencialmente mutilado.

Es ahí donde quiere llegar con su instinto intelectual, es decir, que asentándose en la certeza necesaria, pueda ayudar al hombre a vivir humana, moral y racionalmente. Este es el sentido que señala López Abellán al referirse al instinto intelectual balmesiano: "Así es que la primera nota o cualidad de la naturaleza intrínseca y metafísica del instinto intelectual es ser instrumento práctico para resolver racionalmente las necesidades del hombre en su vida fisiológica, sensitiva, intelectual y moral" (124). Y en otro momento comenta que la naturaleza humana se halla comprometida primordialmente en la acción y en la vida, remarcando la función práctica del instinto intelectual balmesiano: "Tan esencial es esto para BALMES -dice- que condiciona la posibilidad de utilizar dicho instinto como criterio seguro e infalible al hecho de que satisfaga alguna necesidad ineludible y vital...En definitiva, el hombre no es una idea ordenada exclusivamente a reflejar el universo, sino que es, eminentemente, una existencia que tiende a realizarse y completarse, en una vida proyectada hacia un fin mediante un quehacer" (125).

Precisamente, será en esta línea de realización humana, mediante la acción y el compromiso en ese proyecto vital, donde vemos reflejada, de forma ineludible, la acción social del hombre. Es, por ello, que nuestro esfuerzo se orientará ahora al estudio del pensamiento sociológico de Baltes como dimensión esencial de ese proyecto existencial.

NOTAS

- (1) Ver, Martín Buber: ¿Qué es el hombre?, F.C.E., Madrid, Décima reimpresión, 1979.
- (2) Ibid, pp. 11-12.
- (3) Gevaert, J.: El problema del hombre, Introducción a la Antropología filosófica, Sigueme, Salamanca, 1980, p. 32.
- (4) Coreth, E.: ¿Qué es el hombre?, Herder, Barcelona, 1980, p. 59.
- (5) Martín Buber, Op. cit, pp. 12-13.
- (6) Citado por Gevaert, Op. cit, p. 35.
- (7) Martín Buber, Op. cit, p. 141.
- (8) Balmes, J.: Op. cit, T.II, p. 8.
- (9) Ibid, p. 9.
- (10) Ibid., p. 13
- (11) Ibidem
- (12) Ibid, p. 12
- (13) Ibid, p. 16

- (14) Ibid, p, 14
- (15) Ibid, p, 12
- (16) Ibid, p, 15
- (17) Ibid, T. III, p. 278
- (18) Ibid, T.II, p. 10.
- (19) Veáse, Cuesta, S.: "Balmes, maestro de su tiempo y el nuestro", en Estudios sobre Balmes (Vich), 1972: Roig Gironella J: Balmes, filósofo, ed. Balmes, Barcelona, 1969; Ruiz del Castillo, C.: El buen sentido de Balmes, Conferencia pronunciada en Vich en el centenario de su muerte, Estudios sobre Balmes, Vich, 1972.
- (20) Moreno Magro P.: El instinto intelectual en la filosofía de J. Balmes, Universidad Complutense, Madrid, 1985, pp 26 y 30.
- (21) Balmes, J.Op. cit. T.II, p. 8
- (22) Ibid, p. 15
- (23) Ibid, T. III, El Criterio, p. 553
- (24) Ibid, p. 8
- (25) Ibid, T.II, p. 182

- (26) Ibid., T. III, El Criterio, p. 556.
- (27) Ibid., T.II, Op. cit. p. 38
- (28) Ibid., T.II, Op. cit. p. 35
- (29) Ver, T. II, pp 75 y 50
- (30) Ibid., T. III, El Criterio, p. 754
- (31) Ibid., p 8
- (32) Moreno Magro P., Op. cit. p. 38
- (33) Balmes, J, Op. cit. T.II, p. 75
- (34) Ibid., p. 76
- (35) Ver El Criterio, T. III, p. 560 y la Filosofía Fundamental, T. II, p. 46
- (36) Ibid., "Metafísica: advertencia", T. III, p. 195
- (37) Ibid., T.II, p. 89
- (38) Ibid., p. 37
- (39) Ibid., p. 665
- (40) Ibid., Filosofía Elemental: "Historia de la Filosofía", T. III, pp. 537-538.

- (41) Ibid. p. 626.
- (42) Ibid. T.II, p. 376
- (43) Ibid. T.III, p. 245
- (44) Ibid. T.II, p. 38
- (45) Ibid. p. 391
- (46) Ibid. p. 129
- (47) Ibid. cap. XIII del Libro IV: "De las Ideas", pp. 407 y ss.
- (48) Ibid. T. II. p. 406
- (49) Ibid. p. 451
- (50) Ibid. p. 78
- (51) Ibid. p. 84
- (52) Ibid. p. 86
- (53) Ibid. T. III, p. 77
- (54) Ibid. T.II, p. 88
- (55) Ibid. p. 78
- (56) Ibid. pp. 78-79

- (57) Ibid, p. 79
- (58) Ibid, p. 121
- (59) Ibid, p. 50
- (60) Ibid, T.III, p. 279
- (61) Ibid, T.II, p. 87
- (62) Ibidem
- (63) Ibid, p. 123
- (64) Ibid, p. 39
- (65) Ibid, p. 80
- (66) Ibid, p.81
- (67) Ibidem
- (68) Ibid, pp. 125-126
- (69) Ibid, p. 126
- (70) Ibid, pp. 127-128
- (71) Estas ideas pueden verse en el cap. XXI de su Filosofía Fundamental titulado: "Si el principio de contradicción merece el título de fundamental y en qué sentido", op. cit. pp. 112-116.

- (72) Ibid, pp. 118-119
- (73) Ibid, pp. 119-120
- (74) Ver, Moreno Magro, P., Op. cit. pp. 125-145.
- (75) González Cordero: El instinto intelectual fuente de conocimiento, Madrid, Buenos Aires, 1956, pp. 94-95
- (76) Solana M: "Balmes, Comellas: doctrina de la evidencia", Pensamiento, 3 (1947), pp. 73-108.
- (77) Roquer, R.: "El sentido común en El Criterio de Balmes", Ayuntamiento de Vich, 1943.
- (78) Roig Gironella, J.: "Balmes filósofo", op, cit.
- (79) Alesanco Reinares T.: El instinto intelectual en el pensamiento de J. Balmes, Universidad Pontificia de Salamanca, 1965.
- (80) Balmes, J. Op. cit., T.III, L. 3 sobre "El Método", p. 80.
- (81) Ibid, T. II, p. 123.
- (82) Ibid, p. 83
- (83) Ibid, p. 128
- (84) Ibid, p. 123

- (85) Ibid, p. 131
- (86) Guy Alain: Historia de la Filosofía Española, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 236.
- (87) Balmes, J. Op. cit., T. II, pp. 130-131.
- (88) Cfr. Dalmau Gratacos, F: Balmes filósofo. Discurso leído en Vich con motivo del centenario del nacimiento de Balmes, Opusculos filosóficos, Ayuntamiento de Vich, 1959.
- (89) Nicolás Derisi, O.: "Balmes, el filósofo del sentido común", Actas del Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 1948.
- (90) Cuesta, S. "Balmes maestro de su tiempo y el nuestro", Estudios sobre Balmes, Vich, 1972.
- (91) Roig Gironella, J.: Lo eterno de Balmes, Conferencia con motivo de la conmemoración de la muerte de Balmes. Ayuntamiento de Vich, 9 de julio de 1959, pp. 26-27.
- (92) Balmes J. Op. cit. T. II, p. 170
- (93) Ibid, pp. 170-171
- (94) Ibid, p. 171.
- (95) Ibid pp. 171-172.
- (96) Ibidem

- (97) Ibidem.
- (98) Ibidem
- (99) Ibid. p. 173
- (100) Ibid. p. 174
- (101) Ibid. p. 175
- (102) Guy, Alain, Op. cit. p, 235
- (103) Balmes, J. Op. cit. T.II, pp. 182-183
- (104) Solaguren, C.: "Técnica balmesiana en la investigación filosófica", Verdad y Vida , nº 71, Madrid, 1960, p. 489.
- (105) Roig Gironella J.: "Balmes, ¿que diría hoy?" Speiro, Madrid, 1971, p. 80.
- (106) Anglés Cervelló, M. Els criteris de veritat en Jaume Balmes. Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 1990, p. 495.
- (107) Balmes, J., Op. cit. T.II, p. 183.
- (108) Ver, Pla y Deniel, E. L'obra d'en Balmes en la historia de la filosofía i en la filosofía de la historia. Vic, 1907. El título de "Doctor Humanus" aparece en esta conferencia por primera vez, y después se reconoce este apelativo en

numerosos autores posteriores como Roig Gironella: Dos filósofos del hombre entero: Balmes y Sciacca, Giornale di. Metafisica, Génova, 31 (1976).

- (109) Balmes, J., Op. cit., T. IV, p.10.
- (110) Ibid., T. II, p. 183.
- (111) Ibid., pp. 183-184
- (112) Ibid., T. III, p. 755.
- (113) Ibid., T. II, p. 186.
- (114) Ibid., p. 184.
- (115) Ibid., p. 185.
- (116) Ibid., T. III, Fil. Elem. Lógica, pp. 9-10.
- (117) Solaguren, C.: "Introducción a la metodología filosófica de Balmes, Verdad y Vida, Madrid, 1960, p. 233, y Balmes, Op. cit. T. III, p. 197.
- (118) Balmes, J., Op. cit. T.III, p. 197.
- (119) Ibid., T. II, p. 423.
- (120) Ibid., pp. 39-40.
- (121) Rivera de Ventosa, E: "Instancias actuales balmesianas", Agustinus, XI, Madrid, 1966, p. 69.

- (122) Balmes, J. Op. cit. T. III, p. 755.
- (123) Ibid, T.II, p. 188.
- (124) López Abellán, M. T. : "La modernidad en la filosofía de Balmes: sentido común y praxis", Anuario Filosófico: Universidad de Navarra, Vol. XIX, 1986, Nº 1, p. 178.
- (125) Ibid, p. 177.

CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

- No podemos identificar, en sentido riguroso, la obra filosófica de Balmes con la filosofía escolástica o con el racionalismo cartesiano, ni con la doctrina fideista o el sistema escéptico, si tenemos en cuenta el contexto de su obra y la perspectiva histórica actual, a pesar del vínculo de unión innegable con dichas filosofías.
- El instinto intelectual balmesiano tiene muy poco que ver con un instinto ciego o misterioso ni con un fideismo alejado de toda fuerza racional o con una cesión a la doctrina escéptica a las que Balmes critica de unilaterales por su consideración parcial e incompleta del hombre.
- Tampoco se puede hablar de una vinculación directa con la escuela escocesa del sentido común, -siendo su relación con la filosofía de Buffier más indirecta que directa, a través de los filósofos eclesiásticos eclécticos del sentido común del siglo anterior-; ni constituye una misma escuela con la filosofía catalana de Martí de Eixalá o Llorens con influencia mayor de los escoceses.
- Se dan coincidencias con el planteamiento de Buffier en los intentos de liberar a la filosofía de los errores del racionalismo, el empirismo y escepticismo por los peligros ya mencionados, así como en la búsqueda común de otra vía de justificación epistemológica para el conocimiento objetivo. Pero también encontramos serias discrepancias en la solución al problema gnoseológico: el sentido común -para Buffier-fundamenta por sí solo las verdades externas y en el pensador vicense, es un criterio más en la posibilidad de un conocimiento cierto.

- Tampoco podemos considerar a Balmes como seguidor de la escuela escocesa inclinada hacia el subjetivismo fronterizo con el fideísmo y separado del dominio de la razón, ya que el "asenso irresistible" balmesiano viene exigido desde condiciones de justificación racional. Ello no obsta para que podamos encontrar grandes afinidades de coincidencia formal y pretensión filosófica, es decir, en el intento de salvar a la filosofía tanto del idealismo como del empirismo, lo que significa que, más que filiación, debemos hablar de coincidencias entre la escuela cervariense y la escuela escocesa.
- Por otro lado, no hay contraposición entre sentido común e inteligencia ni entre naturaleza y razón -como se apreciaba más bien en la escuela escocesa-, sino que su instinto intelectual actúa como la base y posibilidad de la racionalidad, pues no hay realidad alguna de conocimiento fuera de la reflexión filosófica incluyendo las que caen bajo el campo de la necesidad del sentido común.
- No podemos tampoco confundir el significado especial del "sentido común" balmesiano con el "sentido común vulgar", ni con el consentimiento universal, aunque puedan establecerse relaciones y referencias mutuas que, a veces, puedan deberse a expresiones ambiguas y faltas de precisión conceptual, dando lugar a interpretaciones erróneas.
- En relación a su teoría epistemológica, Balmes se inserta en el contexto del pensamiento moderno que parte de la pervivencia del dualismo cartesiano y de la inmanencia de la subjetividad en el logro de un conocimiento seguro. Para Balmes, será el hecho de la certeza el dato necesario e imprescindible sobre el que poder construir una auténtica teoría del conocimiento.

- Para solucionar el problema gnoseológico, Balmes apuesta por la vía media en las dos actitudes opuestas del racionalismo cartesiano y del sensualismo de Condillac en un claro equilibrio racional y de moderación.
- Respecto al sistema kantiano, se advierten coincidencias en las críticas del empirismo y del sistema sensualista, como lagunas importantes en el intento de forzar cierto paralelismo entre la filosofía escolástica y la kantiana. A Kant le critica por su apriorismo y por favorecer al sujeto en perjuicio del objeto, además de caer preso del "fenómeno" por no conceder ningún valor a los conceptos separados de la intuición.
- Balmes admite también apriorismos en su filosofía: precisamente sin ese instinto intelectual como primera aprioridad sería imposible toda explicación y justificación racional de su pensamiento gnoseológico. Ello no implica desconocimiento del sistema kantiano en su conjunto, aunque sí puede haberlo en los detalles y en el sentido usado por ambos respecto a determinados términos.
- En el camino hacia la posibilidad del hombre de acercarse a la verdad, Balmes toma como medios de esa percepción los criterios de conciencia o sentido íntimo, de evidencia y del instinto intelectual. El primero es necesario e imprescindible como fundamento de los otros dos, pero subjetivo y contingente por sí sólo y, por tanto, sin derecho alguno a salir de él para ponernos en contacto con la realidad ni alumbrar hacia lo trascendente como pretendía Descartes.
- Se defiende, asimismo, el criterio de evidencia como criterio

válido de conocimiento por sus notas de necesidad y universalidad, y siempre supone un juicio. Pero también señala su insuficiencia ya que no se da el salto de la subjetividad a la objetividad, es decir, de lo evidente a lo verdadero, pues el "principio de evidencia no es evidente", falta la objetización de la evidencia.

- Para la justificación de su inmenso salto, necesitamos un tercer criterio -el instinto intelectual- o sentido común, para dar asenso a proposiciones que no constan ni por evidencia ni se apoyan en la conciencia, como un irresistible impulso de la naturaleza o instinto que se halla en el fondo mismo de la racionalidad. Su valor se halla en la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral.
- Es clara la armonía de criterios, que no se perjudican sino que se favorecen y enriquecen recíprocamente. Ninguno, por separado, es suficiente para dar razón del todo, es decir, sin armonía ni colaboración no existe verdad completa. Ello nos lleva a una consideración fundamental de la antropología balmesiana, a saber, que el hombre es apto para el conocimiento de la verdad, y que es el hombre entero quien razona y no la razón del hombre la que piensa.
- Se constata, además, la armonía psicológica o consonancia de las diversas facultades y no sólo las cognoscitivas para relacionarse con las cosas y acceder a la verdad, lo que implica unidad de conciencia e identidad del sujeto.
- Por tanto, la variedad de criterios y la armonía en su funcionamiento, así como el ejercicio armónico de las diversas facultades manifestado en la unidad de conciencia serán notas inexcusables

para la recta valoración e interpretación balmesiana del hombre entero y principal fundamento de su independencia y originalidad respecto a los primeros principios de la Filosofía escocesa y del Sentido Común. Sólo mediante el paso necesario a la comprensión unitaria del hombre completo, Balmes logrará dar salida al problema gnoseológico.

TERCERA PARTE: PENSAMIENTO SOCIOLOGICO DE BALMES

CAPITULO VII: Preocupación balmesiana por el problema social.

CAPITULO VIII: Las doctrinas sociológicas de mayor influencia en Balmes.

CAPITULO IX: La idea de Sociedad y sus Implicaciones.

C A P I T U L O V I I

PREOCUPACION BALMESIANA POR EL PROBLEMA SOCIAL.

C A P I T U L O V I I

PREOCUPACION BALMESIANA POR EL PROBLEMA SOCIAL

- 1.- Introducción.
- 2.- Raíces de su preocupación sociológica: Augusto Comte.
- 3.- Metodología social:
 - a) La filosofía de la Historia.
 - b) Dialéctica individuo-sociedad.

C A P Í T U L O V I I

PREOCUPACION BALMESIANA POR EL PROBLEMA SOCIAL.

1.- Introducción

En los apartados anteriores hemos constatado un tipo de humanismo preocupado por la reivindicación del hombre integral, combativo hacia las antropologías "unilaterales" -según expresión del propio Balmes-, por considerar un aspecto parcial en la consideración del hombre y, por lo mismo, un reduccionismo en su tratamiento.

Se trata, en este apartado, de reivindicar la sociedad, pero no como algo ajeno e independiente del individuo, sino como algo indisolublemente unido a la persona y donde ésta encuentra su plena expresión de desarrollo integral y de madurez. Porque reivindicar la vida personal nada tiene que ver con reivindicar la insolidaridad sino, por el contrario, implica más bien el compromiso con la sociedad en un esfuerzo colectivo hacia la verdad y la justicia.

Precisamente pensamos que estos dos aspectos anteriormente mencionados son los que más resaltan en el pensador catalán. Su obsesión porque el hombre encuentre la verdad se pone de manifiesto en todos sus escritos filosóficos y, especialmente, en su pensamiento gnoseológico como hemos señalado anteriormente. Sobre el segundo aspecto, sus escritos de marcado carácter social y político, tienen un denominador común: la preocupación por la justicia - en la época balmesiana se sustituye por la palabra caridad-, donde se imponga el deber de procurar para el mayor número la instrucción, la moralidad y el bienestar.

Este compromiso con las formas sociales nos recuerda las palabras de otro autor posterior-Mounier- en su concepción de la persona cuando dice: "Es necesario recordar aún que la persona no está aislada. El

esfuerzo hacia la verdad y la justicia es un esfuerzo colectivo. Esta relacionalidad se debe caracterizar por un compromiso radical cuyo límite no está situado en el temor purista a ensuciarse las manos, sino, únicamente, en la fidelidad a los valores a los que la persona sirve (...). Por lo mismo rehusar el compromiso es rehusar la condición humana" (1).

En esta idea de realización de lo humano y de elevación de vida que tiene toda actividad humana se pronuncia el profesor Luis Jiménez al señalar: "Lo que vaya haciendo suyo el hombre social, no será por razón del dinero o cualquier posesión de riquezas externas-materiales, morales, religiosas-, sino por la praxis, por las actuaciones que lo van configurando como hombre pleno, capaz de decisión libre de sumisiones, consecuente con proyectos y actuaciones al mismo tiempo que solidario para reconocer valor y dignidad a todos los hombres" (2). Y más adelante añade: "Hemos de reconocer, además, que uno se realiza a sí mismo en la convivencia y en la vinculación con otros, en cuanto persona, mediante su capacidad y disposición de apertura y comunicación, y no en cuanto individuo, mediante el aislamiento y la exclusión" (3).

Estas palabras nos pueden servir muy bien para adentrarnos en el compromiso social del pensador catalán porque es ese sentido social juntamente con el humanismo lo que da al hombre civilizado su verdadera significación.

2.- Raíces de su preocupación sociológica: Augusto Comte.-

Debemos recordar, en principio, que la sociedad española de la época balmesiana se ve aquejada de un gran mal como es el subdesarrollo de la conciencia política del gran público. Junto a este fenómeno que traerá grandes problemas, desventuras y conmociones a la nación, habrá que contemplar el surgimiento de grandes individualidades como es el caso de la profunda personalidad del autor que nos ocupa.

Pero si queremos buscar la raíz de su preocupación sociológica podemos encontrar una cierta analogía con el surgimiento de la sociología misma. Como sabemos, ésta surge como una "ciencia de oposición", como una disciplina nueva capaz de atender una nueva realidad que algunos historiadores no han dudado en calificar de "catastrófica" por su conflictividad y su desorganización. Habrá que tener en cuenta, sin duda, los grandes cambios sociales producidos a finales del siglo XVIII y principios del XIX que conmueven profundamente al hombre europeo y le hacen ver que sus esquemas mentales, culturales, morales, etc., son sólo una forma que tiene el hombre. Así, los males sociales como por ejemplo, la pobreza, la miseria, la ignorancia...que hasta ese momento se ha sentido como algo lógico, algo natural, se convierten en una concepción estrictamente social, que se puede suprimir si no en todo, en parte. De ahí la preocupación por el estudio de la sociedad.

Por otro lado, la concentración de grandes núcleos de población en espacios urbanos reducidos, con la consiguiente complejidad y ritmo de la vida social a consecuencia de la revolución industrial, puso de manifiesto la necesidad de encontrar un tratamiento capaz de solucionar aquella situación social problemática.

La misma Revolución Francesa, al intentar la creación de un Estado nuevo capaz de ordenar los conflictos sociales y económicos, hace posible la aparición de un concepto nuevo -la sociedad - separado del Estado, lo que posibilita la aparición de la sociología como saber específico de lo social. Asimismo, la orientación dada al campo de las ciencias naturales, con el éxito alcanzado por el conocimiento positivo y el intento de traspasar éste a todos los campos del saber, son las condiciones generales que hacen posible la aparición de la ciencia social como una solución nueva, capaz de atender una nueva realidad y de dar salida a la crisis que padece la época.

Si ahora analizamos el resurgir de la preocupación balmesiana por el problema social encontramos también un espíritu de lucha contra la confusión político-social de su tiempo y contra falsos conceptos de la sociedad. Balmes, huyendo de formulismos abstractos, trató de diagnosticar el estado social de su época y de establecer una restauración cultural a través de unos postulados éticos y normativos. Por tanto, su doctrina no fue sólo un sistema especulativo sino que trató también de dar una salida a la crisis a través de un servicio a la vida social tal y como él juzgó más conveniente y en coherencia lógica con sus planteamientos éticos.

Así pues, la conciencia de la época actúa de forma decisiva en Balmes. El se da cuenta de la contradicción que se encierra en el seno de la sociedad industrial llegada a un cierto grado de desarrollo. Precisamente cuando triunfa políticamente en Francia el orden social regido por la libre concurrencia, en ese mismo momento de su apogeo, surge el desacuerdo entre su ideología de libertad y la realidad.

Se da pues, una irrupción de conciencia histórica en el pensamiento social y político al comprender que las doctrinas y las exigencias ético-normativas en cuanto se refieren a la organización de la

convivencia humana, determinan fuertemente la situación concreta del hombre en la sociedad.

En lo que hace referencia a la situación de España, Balmes lo percibe claramente, a pesar de que las tensiones sociales, debido al menor progreso y desarrollo industrial y a una actitud más ética que económica del liberalismo español, cobran una intensidad bastante más débil.

Por esto, nuestro autor comprende que la preocupación social debe pasar al primer plano, porque la sociedad está en crisis y los esquemas que regían la existencia del hombre se han alterado.

"Cuando destruído lo antiguo-dice- es menester edificar de nuevo; cuando las leyes secundarias y hasta la fundamental se han cambiado profundamente; cuando ni unas ni otras, por perfectas que se supongan, no tienen, sin embargo, la ventaja de haber pasado por el crisol del tiempo, entonces se han condenado ellas mismas a una vida de continua reflexión sobre sí propias..." (4).

Este conocimiento de las condiciones de existencia de una sociedad en crisis, tal y como vimos en los primeros apartados, y este sentido histórico y sociológico para ver el trasfondo de lo que está más allá de las contingencias y mutaciones del tiempo, hacen de nuestro autor, un pensador que ya esbozaba, de manera clara y precisa, el concepto de una "nueva ciencia", a la que denomina "Ciencia social", y donde ya traza el cuadro de las investigaciones necesarias para formar el concepto del verdadero estado social de un pueblo e idear los sistemas que le sean de aplicación (5).

En sus escritos se pueden ver los principios de una sociología fundamental. Si su política la funda en la sociedad, la sociología la funda en el hombre, es decir, en sus necesidades más características: inteligencia, moralidad y bienestar, a lo que él llama civilización.

Ello ha llevado recientemente, por parte de algunos autores a considerar a Balmes como fundador de la sociología positiva en España (6). Ciertamente, su sociología no está sistemáticamente formulada, pero se halla difundida a lo largo de todo su pensamiento político y social, y sus escritos políticos se pueden considerar -en gran parte-, de ejemplo claro de sociología política aplicada al estudio de una realidad concreta. Para clarificar cuanto hemos dicho, tal vez resulte relevante hacer un análisis comparativo con las ideas que sirvieron de base al fundador relevante de la Sociología, Augusto Comte.

Sería de gran interés, pues, analizar las directrices que -tanto a Comte como a Balmes-, inspiraron la nueva ciencia de lo social. En este sentido, Carreras y Artau señala que "unos mismos factores ideológicos, políticos y sociales -el imperio de una filosofía optimista, de razón pura, antihistórica; el contractualismo rousseauiano y la experiencia de la Revolución francesa- inspiran a Comte y a Balmes, por vía de reacción, la nueva ciencia de lo social" (7).

Pero aunque se puede apreciar en ambos autores un "instinto social" que sirve de guía a la sociedad, y su pertenencia al campo de la Sociología en lo referente al estudio de la sociedad, quedan -sin embargo- patentes diferencias notables entre la sociología comtiana y la ciencia social balmesiana.

El instinto social en Comte no es el instinto intelectual de Balmes.

Más bien hace referencia a la doctrina del consenso universal por la cual se mantiene la solidaridad entre las diversas partes del organismo social. Esta concepción de la sociedad como un organismo queda bien patente al analizar la evolución progresiva de la Ley de los tres estados. Se trata, pues, de un recurso artificial para ver algo constante, seguro e infalible en la inevitable marcha social, objeto de su filosofía positiva. Además, no hay una distinción clara entre lo social y lo político como ya se aprecia en el pensador catalán.

Balms, que no conoció la obra de Comte pues hasta años posteriores no irrumpieron en España las doctrinas positivistas, ya esbozaba el concepto de una nueva ciencia que denomina "Ciencia social", como podemos ver en la revista La Civilización de 1842, vol. XI, "Estudios sociales. Observaciones preliminares"(8). En dicho trabajo, Balms nos traza un cuadro donde se distingue perfectamente el campo de lo social y el de lo político, con ejemplos ilustrativos sobre lo que denomina "el estado social de un pueblo", cuyo conocimiento es fundamental para la previsión y la utilidad de las instituciones y las leyes. Además, establece desde el principio la diferencia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, como corroboran sus palabras:

"Ha sucedido en las ciencias sociales algo semejante a lo que se ha verificado en las naturales: primero se ha destruido, después se ha tratado de edificar. No puede negarse que ha existido la analogía, pero cuando se ha notado la semejanza era necesario no olvidar la diferencia...: las primeras -ciencias sociales- retroceden, deshacen el camino andado, porque han visto que la verdad se les había quedado atrás y que si querían merecer el nombre de ciencias les era necesario volver a apoyarse sobre aquellos principios que han servido de base

a toda sociedad; las segundas avanzan cada día más, y nadie piensa en sustituir los sistemas de las antiguas escuelas a las dos lumbreras únicas que pueden guiarnos en ese camino, que son las Matemáticas y la experiencia" (9).

Desarrollos posteriores de estos importantes temas se pueden ver reflejados en la distinción diltheyana entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, aunque actualmente dichas diferencias respondan a filosofías un tanto desfasadas (10).

De otro lado, habría que señalar que si bien es partidario de la evolución -como Comte-, no cree en la idea de un progreso indefinido de las sociedades ya que éstas se efectúan con mucha lentitud y, a veces, con regresiones. Al igual que Durkheim -discípulo de éste y fundador de la Sociología de la educación-, que apuesta por el estudio analítico y fecundo de sociedades concretas y particulares, Balme se preocupa de temas como la población y la prensa, la opinión pública o la industria de Cataluña, que constituyen verdaderas monografías sociales a tono con las grandes preocupaciones europeas del momento.

Tampoco apuesta por una "previsión científica" de garantía segura sobre el futuro social como en la teoría comtiana, pues la previsión social se debe más a la intuición de los hombres de genio, pero de grandes conocimientos en el campo social e histórico, que a la obra y al cálculo de la propia ciencia. Hablando de ese buen sentido o tino práctico para el acierto de las cosas dice:

"Llámesese a esto instinto social, dígame que es el resultado de lo que va enseñando la experiencia..., lo cierto es que existe y que es incomparablemente más seguro y más eficaz que lo que se apellida ciencia"(11).

En resumen, diremos que aunque puede resultar inaceptable la referencia a la Sociología de todo tratamiento de temas sociales fuera de los estrictos márgenes de una disciplina científica constituida, de alguna manera, se puede hablar de precursores de la Sociología cuando se trata de pensadores cuya obra aporta elementos decisivos en el camino de su constitución. Pensamos que este es el caso de nuestro autor Jaime Balmes como podremos poner de manifiesto en los capítulos siguientes.

Y así como en el apartado anterior vimos cómo Balmes encontró en la armonía de criterios el único camino que podría llevar al hombre al conocimiento de la verdad, en su pensamiento social veremos estos mismos propósitos de coherencia y armonía.

Pero no sólo intenta resolver los problemas de tipo antropológico o gnoseológico a través de criterios de integración o armonía propios de su sentido práctico catalán o seny, sino que también le servirán de base en la solución de los problemas estructurales de la sociedad e incluso los referentes a las cuestiones políticas que se fundamentan en la organización social.

Ante los problemas de su época Balmes busca esas soluciones, no fáciles por cierto, intentando llegar al fondo de las cosas:

"Resolver el problema que con tanta urgencia y apremio se ha de resolver en España: armonizarlo todo sin pasar por nuevos transtornos" (12).

"La cuestión en la superficie es política, pero en el fondo es social; el ruido se mete en las formas, pero la vista está fija en los objetos que afectan el corazón de la sociedad"(13).

Así quiere descender a la verdadera "realidad social" donde se halla el fondo de la cuestión y no en la periferia donde se da excesiva importancia a los hechos:

"El trastorno de los gobiernos, las guerras, el engrandecimiento y decadencia de los imperios, se explican demasiado por causas políticas, o por la influencia de ciertos hombres; si se calara más hondo en el corazón de la sociedad, se encontrarían otras causas más profundas y sobre todo más naturales y sencillas" (14).

Pues bien, una vez cimentada en bases firmes su concepción integral del hombre y resuelto el problema gnoseológico de la verdad a través de la armonía criteriológica, Balmes comprende la insuficiencia de sus reflexiones teóricas. Su manera de pensar acerca de la experiencia de su entorno le exige un compromiso en la vida social y política.

Por esto siente la necesidad de plasmar sus ideas, como prolongación obligada de sus reflexiones especulativas, en un compromiso social como ingrediente necesario para avanzar en el camino del logro y de la madurez humana.

No son otras las ideas que laten en la mente de nuestro autor cuando intenta explicar el concepto de civilización, o, lo que es lo mismo, la perfección de la sociedad. Esta solo podrá darse cuando haya un equilibrio entre el desarrollo espiritual del hombre y el desarrollo material. El mismo lo explica en lo que será su norma programática:

"Tendremos el maximun de civilización cuando coexistan y se combinen en el grado más alto la mayor inteligencia posible en el mayor número posible; la mayor moralidad posible en el mayor número posible; el mayor bienestar posible en el mayor número posible"(15).

En esto coincide Balmes con los fines de la Ilustración y serán la norma o guía que nos señalará si una sociedad va hacia la civilización o perfeccionamiento o hacia la decadencia o destrucción. Serán, pues, razones de índole moral y de índole económica las facetas fundamentales en las que encontrará Balmes la razón de ser del problema del orden social. Así nos dice en lo referente al primer aspecto:

"El elemento religioso es y ha sido siempre necesario a toda sociedad; pero la europea lo ha menester de una manera especial... requiere mayor abundancia de influencia moral, la que no existe sin la religión"(16).

De aquí surge la crítica que Balmes hace al materialismo por considerar al hombre como una máquina de explotación a la sociedad como el objetivo mejor para el desarrollo de los intereses materiales.

El problema se halla, pues, al olvidarse el progreso espiritual correlativo, lo que trae consigo que el aumento de productos haga crecer la miseria.

Pero antes de adentrarnos en las cuestiones sociales propiamente dichas, debemos conocer el modo de procedimiento balmesiano en el campo de la ciencia social, es decir, señalar la metodología empleada, lo que servirá de gran ayuda y comprensión en el estudio de los fenómenos humanos.

3) Metodología social .-

El modo de proceder para Balmes en las ciencias es el examen de los hechos, el examen concreto de los fenómenos prácticos. Para comprobar cómo nuestro autor no se queda en la esfera de lo especulativo sino que quiere aplicar una metodología basada en la investigación empírica de los hechos hasta donde sea posible, preferimos dar la palabra al pensador de Vich quien, por una serie de citas recogidas en distintos lugares podemos ver confirmada esta aserción:

"Aplicamos a la política el mismo método que a las ciencias naturales: la observación" (17).

"Los hechos no se conciben a priori, a la manera de las teorías; es necesario tomarlos tales como se presentan" (18).

"Preciso es tomar las cosas como son en sí; de otra suerte, dígame que se trata de dar rienda suelta a la fantasía, no de excogitar formas de gobierno aplicables y útiles" (19).

"Empiézase también a sentir la necesidad de la observación de los hechos; pero este método, como el más trabajoso, es poco seguido; siendo cosa de ver cuál se maneja la política, de improviso, al acaso, a manera de recreación y esparcimiento" (20).

"Es preciso tomar las cosas tales como son, no como se quisiera que fuesen: en cada época los hombres que han de dirigir la sociedad es necesario que comprendan cuál es el espíritu que la anima, cuáles son sus tendencias..." (21).

Creemos que estos párrafos son suficientes para ver cómo Balmes pretende crear una base sólida de datos, a través de la experiencia y de la observación. Parece, pues, claro que el método defendido en sus análisis sociales se inserta en la mentalidad positivista considerando

imprescindible el método experimental incluso para el análisis de la política. Saavedra así lo confirma cuando señala: "Estamos ante una concepción positivista de la ciencia social, que es la que caracteriza a la sociología balmesiana, en términos generales. Y no sólo metodológicamente, sino también filosóficamente, en el sentido en el que Balmes representa un enfoque de los problemas sociales que es similar al del pensamiento positivista" (22). Esta aproximación al positivismo queda reflejada también por Varela al señalar: "Puede decirse que, junto a Antonio Alcalá Galiano, Balmes fue el pensador español en el que de forma más honda caló el método positivista, particularmente el sociológico, en la primera mitad del siglo XIX" (23).

Esta necesidad de utilizar la sociología empírica lleva consigo que sea útil, que pueda ponerse en práctica, que sea aplicable al momento presente, porque ¿qué vale un sistema social o político si no es realizable?:

"En política, en administración y en todo lo concerniente a la práctica, no debe llamarse verdadero lo que es inaplicable, porque desde el momento que una teoría no se puede realizar es señal de que está en lucha con la misma naturaleza de las cosas y que, por tanto, no es verdadera en relación a ellas" (24).

Pero para que un sistema social o político sea realizable requiere poder comprenderlo históricamente ya que la historia es fuente fundamental de datos para las ciencias sociales. Hoy podemos decir que no se concibe hecho social alguno al margen del contexto histórico que lo condiciona esencialmente, lo que estaría conforme con la actual historiografía de la ciencia:

"No juzguemos a los hombres fuera de su lugar y

tiempo; no pretendemos que todo se ajuste a los mezquinos tipos que nos forjamos en nuestra imaginación: los siglos ruedan en una órbita inmensa, y la variedad de circunstancias produce situaciones tan extrañas y complicadas que apenas alcanzamos a concebirlas" (25).

Pero para concebir esa variedad de circunstancias es preciso conocer el fondo de la historia, pues ésta no es sólo un conjunto de hechos y datos, sino el sentido que deba conferirse a esos datos, y ello nos lleva a analizar su filosofía de la historia.

a) La Filosofía de la Historia.

La historia no puede concebirse como una simple descripción de acontecimientos, como hemos mencionado antes. En este sentido, Balmes se queja del atraso de la propia filosofía de la historia así como de la pobre utilidad de la historiografía de la época. Se da demasiada importancia a los hechos que se presentan en la superficie de la sociedad y se prescinde de los que se verifican en el fondo. Por eso piensa que los hechos se explican demasiado por causas políticas o por la influencia de ciertos hombres sin llegar más hondo a lo profundo de la sociedad, sin investigar otras causas que hagan referencia al vivir de los pueblos y nos hagan comprender el fondo de la historia y el verdadero carácter de su civilización, y se pregunta:

"¿Cuántos son los que han escrito la historia del modo que se necesita para enseñarnos la filosofía

que la corresponde?... Nada que nos pinte al individuo con sus ideas, sus afectos, sus necesidades, sus gustos, sus caprichos, sus costumbres;... nada que en el estudio de la historia nos haga comprender la marcha de la humanidad. Siempre en la política, es decir, en la superficie; siempre en lo abultado y ruidoso, nunca en las entrañas de la sociedad, en la naturaleza de las cosas..." (26).

Así vemos, por un lado, la conveniencia de proceder con espíritu analítico al exponer con rigor metódico las cuestiones que fueron objeto de su atención. Por otro lado, examina con detalle y profundidad los hechos históricos, no contentándose con lo que dicen los otros, sino tratando de examinarlo por sí mismo, para así poseer lo que considera Balmes es propio del historiador-filósofo: "percepción clara y cabal, juicio maduro y raciocinio sólido y exacto" (27).

De este modo, al establecer que lo histórico debe buscarse en lo más íntimo de los hechos, Balmes está apuntando a una Filosofía de la historia como única doctrina que da sentido a la historia y hace posible una filosofía de la misma (28).

Para Balmes se da una relación muy estrecha entre las disciplinas sociales e históricas y así nos dice en El Criterio:

"El hombre en sociedad ha dado origen a una serie de hechos y acontecimientos: he aquí el orden social. Su estudio podría llamarse filosofía social o, si se quiere, filosofía de la historia" (29).

No obstante lo dicho, la Filosofía de la historia de Balmes no puede tomarse como una obra perfecta y acabada, sino como apunta él mismo, una ciencia en formación:

"La filosofía de la historia, si bien ha adelantado algo en los últimos tiempos, es, sin embargo, una ciencia muy atrasada. Probablemente sufrirá modificaciones no menos profundas que otra ciencia también nueva: la economía política" (30).

Así pues, Balmes intenta presentarnos un primer esbozo de lo que podría ser posteriormente una sociología histórica de la cultura, construida sobre extensos estudios histórico-culturales, pero le faltaba aún material histórico suficiente y metodología sociológico-cultural necesarios para la comprensión del movimiento plural de la cultura y de la concepción de un fin cultural integrador:

"Nos contentamos, -dice-, con rápidas indicaciones generales, que bastan a manifestar la suma dificultad de esta clase de estudios, y la necesidad de no darse por satisfecho con la simple visita de las academias y ateneos, sino que es preciso internarse en el corazón de la sociedad, recorrer sus varias clases, examinar su posición, sus relaciones..."(31).

b) Dialéctica individuo-sociedad.

Ciertamente la concepción del universo y de la sociedad depende de la concepción que forjemos de la idea de hombre, pero también es cierto que el hombre no es comprensible aislado de su función social.

Pero ¿cuáles son los supuestos en que se apoya Balmes para afirmar la constitución social del hombre?.

El pensador de Vich ya intuía que el hombre viene siendo tremendamente absorbido bajo el influjo de su función social. El hombre vive inmerso en lo social y forma su peculiar ecología; la sociabilidad es un hecho natural, es atributo del ser humano.

Para Balmes, el hombre biológicamente es un ser desventurado. La misma naturaleza le enseña el camino que ha de seguir para suplir estas insuficiencias iniciales. Y este camino de superación humana pasa necesariamente por el ámbito social, pues como dice Prieto Escudero interpretando a Balmes: "Lo que sin duda hace al hombre civilizado, es su sentido social, juntamente con el humanismo" (32).

Es por esto que Balmes considera un enorme fallo de la doctrina liberal considerar a la persona aisladamente, individualmente, materialmente, y no en sus relaciones naturales, en su aspecto social, olvidando la íntima conexión entre las cuestiones económicas, políticas y sociales:

"Examinando a fondo la historia y consultando la experiencia, se puede notar que las revoluciones, las restauraciones y, en general, todos los grandes hechos políticos, aunque presenten decidida tendencia a ciertas formas políticas, aunque parezcan animados de un principio exclusivamente político, no es, sin embargo, así:

La cuestión en la superficie es política, pero en el fondo es social; el ruido se mete en las formas, pero la vista está fija en objetos que afectan al corazón de la sociedad" (33).

Esta adecuada armonización entre la vida política y la vida económica explica que el progreso económico no puede nunca ser desgajado de la mejora social si no queremos ocasionar perturbaciones grandes tanto al individuo como a la sociedad.

Prácticamente hasta la época de Balmes no se resolvió la problemática entre naturaleza y sociedad. El hombre es ante todo individuo, y ello en la forma suprema de la persona, irrepetible y dueña de sí. Pero por otro lado es esencialmente social lo que apunta a la convivencia y cooperación con otros y hace necesaria la vida social:

"La imposibilidad natural de que el hombre viva solo indica que la conservación y perfección de los individuos se ha de conseguir en sociedad". (34).

"El hombre individual tiene el deber de conservar la vida y la salud, de atender a sus necesidades y desenvolver sus facultades en el orden físico, intelectual y moral. Estos objetos no puede alcanzarlos viviendo enteramente solo, y así necesita reunirse con otros para el auxilio común" (35).

Por tanto, para Balmes se ve claro cómo el hombre tiene necesidad de complementarse, gracias a ello puede alcanzar los diversos dominios culturales y de realización personal:

"La reunión de los hombres en sociedad acarrea a los asociados inmensas ventajas. La seguridad individual es garantía contra las pasiones; los

medios para la conservación de la vida se aumentan; las fuerzas para dominar la naturaleza y hacerla contribuir a la satisfacción de las necesidades se multiplican con la asociación; las facultades intelectuales se acrecientan notablemente participando todos de las ideas de todos" (36).

El hombre individual, pues, necesita atender a sus necesidades y al desarrollo de sus facultades; pero esto no puede alcanzarlo viviendo enteramente sólo. Estas ideas balmesianas se pueden encontrar en la tradición cristiana en términos muy similares: "..Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens" (Sto. Tomás, "De Regimine Principum, Caput I, p. 3 y 4). Con ello podemos ver cómo la finitud humana se convierte en fundamento de sociabilidad, principio que concuerda con lo que hoy día manifiestan las ciencias sociales.

Así, Balmes se pronuncia en contra tanto del colectivismo y organicismo que concibe la sociedad como unidad orgánica y a ella somete el individuo, como del polo opuesto, el individualismo, donde lo único real son los individuos; y la sociedad, una pura ficción de nuestra mente. Contra la doctrina individualista nos dice:

"Otro de los principios dominantes del progreso es el reducirlo todo al individuo; es esa aversión, ese horror a todo lo que es clase;...¿A qué ese prurito de igualarlo todo, de nivelarlo todo?... si algún grave peligro amenaza a las sociedades modernas no es por la prepotencia de las jerarquías, sino porque, a fuerza de individualizarlo todo, la sociedad ha quedado como pulverizada" (37).

"Casos hay en que al parecer el hombre es la institución, y ésta no es nada sin el hombre; pero en la realidad no es así: la institución existe, bien que de tal naturaleza que

necesita una personificación, un representante que no puede dividirse ni compartirse. Entonces la institución en provecho propio se absorbe en el hombre, se confunde con él, se vale de su prestigio, habla por su boca" (38).

Si para esta postura lo único real son los individuos, para la teoría organicista el único sujeto real de derechos es la sociedad que se convierte en la fuente de explicación de la naturaleza del individuo. Contra esta teoría también se pronuncia Balmes:

"No es extraño que viendo el individuo cuán en poco era temido por sí mismo, viendo el poder ilimitado que sobre él se arrogaba la sociedad y que en sirviendo de estorbo era pulverizado, nada extraño es que él mismo se formase de la sociedad y del poder público una idea exagerada" (39).

Le preocupa, en gran manera, la absorción del individuo por la sociedad y, para ello, trata de vigorizar al hombre haciendo más consciente el sentimiento individual y respetando los derechos de los individuos:

"Era incompatible esa absorción del individuo en la sociedad, esa abnegación ciega en que el hombre se olvidaba de sí mismo para no pensar en otra cosa que en la asociación a que pertenecía" (40).

Así, Balmes se dirige contra toda exageración mecánica de la comparación del organismo con la sociedad. Esta es un organismo sólo en sentido análogo; no es unidad substancial, sino de orden y de pluralidad bien

estructurada. Más bien, la sociedad y el individuo personal están en relación recíproca, y tal relación es de carácter moral, obligatorio tanto para la sociedad como para el individuo.

"La Sociedad es un ser moral, considerada en sí y con superación de los individuos, no es más que un objeto abstracto"(41).

Además, sociedad e individuo son igualmente esenciales y justificados; ambos se perfeccionan y se enriquecen mutuamente. En esto consiste la verdadera civilización, es decir, en "la perfección simultánea del individuo y de la sociedad" (42).

Con estas ideas de superación de antagonismos tanto de las teorías individualistas como de las organicistas podemos apreciar la intención de Balmes de dar respuesta a esta importante dialéctica individuo-todo social. Al mismo tiempo encontramos, un poco en esbozo, bastantes analogías con lo que posteriormente sería la corriente personalista en relación a este aspecto. Dicha corriente afirma que la persona origina la sociedad pero a su vez es perfeccionada por ella al manifestarse como elemento de personalización. Vemos, pues, que la conciencia del propio ser sólo se puede adquirir en sociedad.

Como contrapartida, la sociedad surge de las libertades, responsables y conscientes, de las personas que la integran. Y toda su finalidad es lograr la atmósfera propicia para que esas personas se realicen como tales.

Esta necesidad de complementarse que tiene el hombre en la doctrina

personalista ya se prevee en las palabras de Balmes cuando escribe en uno de sus primeros escritos políticos en el año 1843:

"Partiendo del principio de que una verdadera sociedad es una pluralidad de individuos conscientes, que se conciben ligados los unos a los otros por relaciones sensitivas, intelectuales y voluntarias, por una comunidad de sentimientos, de ideas y de deseos, es lícito considerar en ella todo un sistema y unidad estructural. Los que han admitido una concepción puramente mecánica de la sociedad no se han dado cuenta, tal vez, de que matan el principio más importante de cuantos producen energías sociales: la acción de la conciencia y de la libre voluntad"(43).

Por esto, Balmes juzga imposible una libertad individual absoluta en cualquier tipo de organización social, sino que debe cada uno limitar esa libertad subordinándolo al orden general:

"Ni la protección ni el fomento pueden realizarse sino bajo ciertas condiciones que limitan en algún modo la libertad individual, limitación que se compensa abundantemente con los beneficios que de ella dimanar"(44).

Llama, pues, la atención comprobar la resistencia de Balmes muchas veces contra las opiniones de su propia época. Interesa entonces conocer cuáles son las doctrinas sociológicas de su tiempo para comprobar su posible influencia y así poder deslindar mejor su posicionamiento frente a ellas.

NOTAS

- (1) Ver, Mounier, E.: El personalismo, edic, Eudeba, Buenos Aires, 1974, pp. 49-53.
- (2) Jiménez Moreno, L.: Hombre, Historia y Cultura, España-Calpe, Madrid, 1983, p. 24.
- (3) Ibid, pp. 31-32.
- (4) Balmes, J.: "Situación de España" en La Sociedad, Op. cit. T. VI, p. 235.
- (5) "Estudios Sociales. Observaciones preliminares", publicados en la Rev. La Civilización en enero de 1842. Balmes, J.: Op. cit. T. V. pp. 493 y ss.
- (6) Ver, Fraga, M.: El pensamiento conservador español, Planeta, Madrid, 1981.
- (7) Carreras Artau, T.: "Orígenes doctrinales de la Sociología: Balmes y Comte", Rev. Internacional de Sociología, 1948, p. 69.
- (8) Es de notar que dichos estudios corresponden a la segunda quincena de enero de 1842 y Comte terminaba su Cours de Philosophie positive poco después, en junio de 1842.
- (9) Balmes, J.: "Estudios Sociales", Op. cit. T. V. pp. 501-502.
- (10) Ver, Abellán, J.L.: Historia crítica del pensamiento español, T. I, Espasa-Calpe, Madrid, 1979. Así, al hacer referencia a

la Antropología Cultural afirma: "en esta concepción desaparece la dicotomía Cultura-Naturaleza, puesto que, como decíamos antes, la Cultura no hace más que continuar por otros medios la labor de adaptación y de integración del hombre al medio iniciada por la Naturaleza".(Ibid, pp. 92-93).

- (11) Balmes, J., Op. cit. T. V. p. 500.
- (12) Ibid, T. VI, p. 54.
- (13) Ibid, p. 61.
- (14) Ibid, T. V., p. 484.
- (15) Ibid, T. V., p. 464 y T. III, p. 162.
- (16) Ibid, T. V. p. 855.
- (17) Ibid, T. VII, p. 790.
- (18) Ibid, p. 791.
- (19) Ibid, T. VI, p. 620.
- (20) Ibid, p. 30.
- (21) Ibid, p. 662.
- (22) Saavedra, L.: El pensamiento sociológico español, Taurus Humanidades, Madrid, 1991, p. 53.
- (23) Varela Suances, J.: Jaime Balmes. Política y Constitución, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, p. XXXI.

- (24) Balmes, J., Op. cit. T.V. p. 958.
- (25) Ibid, T. IV, p. 29.
- (26) Ibid, T. III, p. 685.
- (27) Ibid, T. IV., p. 731.
- (28) Ver, Feliu Egidio, 'v.: Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la historia, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952.
- (29) Ibid, El Criterio, T. III, pp. 613-614.
- (30) Ibid, p. 688. Sobre esta cuestión, ver el trabajo de Urmeneta, F.: Principios de Filosofía de la Historia: a la luz del pensamiento de Balmes, C.S.I.C., Madrid, 1952.
- (31) Ibid., T. V, p. 499.
- (32) Prieto Escudero, G.: "Balmes o la prioridad de lo sociorreligioso sobre lo políticoeconómico", Estudios Políticos, nº 182, Madrid, 1972, p. 167.
- (33) Balmes, J., Op. cit. T. VI, p. 61.
- (34) Ibid, T. II, p. 732.
- (35) Ibid, T. III, p. 163.
- (36) Ibid, T. III, pp. 157-158.
- (37) Ibid, T. VI, pp. 67-68.

- (38) Ibid, p. 255.
- (39) Ibid, T. IV, pp. 212-213.
- (40) Ibid, p. 223.
- (41) Ibid, T. III, p. 161.
- (42) Ibid, T. IV, p. 220.
- (43) Ibid, p. 273.
- (44) Ibid, T. III, p. 163.

C A P I T U L O V I I I

LAS DOCTRINAS SOCIOLOGICAS DE MAYOR INFLUENCIA EN BALMES.

C A P I T U L O V I I I

LAS DOCTRINAS SOCIOLOGICAS DE MAYOR INFLUENCIA EN BALMES

- A) Los ideólogos de la Restauración: Bossuet, de Maistre, De Bonald.
- B) El positivismo de Montesquieu y Rousseau.
- C) El socialismo utópico
- D) El liberalismo de Lamennais.
- E) Guizot y su interpretación histórico-cultural.

C A P I T U L O V I I I

Las Doctrinas Sociológicas de mayor influencia en Balmes

En líneas generales podemos decir que en aquella época España estuvo sometida a un influjo ideológico casi exclusivamente francés, ya que el centro, para bien como para mal, es Francia y luego se difunde a los demás países.

De su larga formación de catorce años, es decir, desde la época de los Borbones a la dictadura de Espartero entre 1826 a 1840, cuatro de ellos dedica Balmes exclusivamente al estudio de la Summa del Aquinate y a los comentarios de Suárez y Belarmino. Ello confirma su profunda dedicación al estudio de la tradición cristiana, si bien tampoco se olvida de estudiar intensamente un sector de publicaciones contemporáneas que serán objeto de numerosos escritos.

Mientras la patrística y la escolástica postomista casi no significan más que citas manifestativas de analogía y pruebas adicionales de autoridad, Santo Tomás es el gran maestro que, tanto en filosofía como en sociología, comunica nueva vida y continúa con franca acomodación a la época. De él proceden las líneas fundamentales del sistema sociológico balmesiano sobre los problemas sociales.

Si bien la situación cultural es fundamentalmente diversa sobresalen con más fuerza los conceptos de cultura y el valor de la actividad terrenal, y la economía aparece en un primer plano con mayor fuerza vital.

Además de la citada tradición cristiana, dialoga y expone con estilo a veces combativo sus puntos de vista frente a autores y adversarios contemporáneos. Es de mencionar así autores como: Bossuet, de

Maistre, de Bonald, Montesquieu, Rousseau, Fourier, Owen, Tomás Moro, Lamennais y Guizot como los pensadores más representativos en la influencia social balmesiana.

Por otro lado, es de tener en cuenta que Balmes no conoció las doctrinas de los contemporáneos teóricos positivistas del progreso como Turgot, Condorcet, Comte y Saint-Simon que en España carecían aún de influencia. Además, es lamentable que no haya vivido completo el año revolucionario de 1848 así como el "Manifiesto Comunista" que le hubieran proporcionado elementos importantes en el análisis y en el perfeccionamiento de su propio sistema.

A nosotros nos interesa ahora destacar cuál es la posición de Balmes frente a estos teóricos sociales para poder deslindar mejor su propio pensamiento social, por lo que, aunque de manera somera, haremos mención de cada uno de ellos.

A) Los Ideólogos de la Restauración: Bossuet, de Maistre, De Bonald.

En primer lugar, nos fijaremos en los teóricos de la Restauración, también llamados tradicionalistas o ultramontanos: Bossuet, de Maistre y de Bonald, de quienes Balmes sufre sus influencias pero al mismo tiempo las divergencias son también fundamentales. Nos encontramos, así, con el obispo J.B. Bossuet (1627-1704) quien suministró los primeros presupuestos de la indiferencia y autonomía éticas del Estado moderno. Para él, la posición del soberano se convierte en absoluta con lo que la arbitrariedad del Rey se sustrae a toda otra autoridad terrena. De ahí su conocida teoría sobre el origen divino de la autoridad: la autoridad política es una entidad sacral donde Dios designa al monarca y le confiere directamente el poder. Así, la autoridad es un carisma, independiente de cualquier otra potestad; el rey no responde ante los hombres sino sólo ante Dios, y el pueblo es sujeto de pura obediencia. Se niega también la

infalibilidad del Papa y su exclusiva jurisdicción aun dentro de la misma Iglesia y se pone del lado del galicanismo cayendo en lo que se puede denominar un maquiavelismo teocrático.

Por su parte, Balmes hace caso omiso de estas confusiones y recomienda para las cuestiones políticas los escritos de Santo Tomás y la escolástica en lugar de los de Bossuet, de Maistre y de Bonald. Si bien se puede decir que Bossuet es altamente apreciado como "verdadero fundador de la filosofía de la historia"(1), se hallan "puntos de la más alta importancia en que las opiniones del ilustre obispo sufren contradicción" (2).

Se puede decir que Balmes le elogia varias veces en las obras más conocidas de Bossuet como el Discurso sobre la historia universal, o la Historia de las variaciones de los protestantes. Pero a pesar de esta admiración general se hallan también discrepancias en algunos puntos concretos. Por mencionar algunos nos podemos referir a las diferencias respecto al tiempo oportuno para la reforma religiosa o en lo que se refiere a la resistencia al poder civil en ciertos casos. En este sentido de contrastes y pareceres podemos mencionar las palabras del profesor Urmeneta: "Haciendo un estudio de las raíces de la devoción de Balmes por Bossuet lo encuentra en la "común interpretación providencialista del devenir histórico universal" (3). Y unas líneas más adelante concluye: "En síntesis, podría resumirse el pensamiento balmesiano sobre las teorías del cardenal Bossuet afirmando que, si bien acepta y suscribe sus líneas directrices, discrepa, sin paliativos respecto de algunos de sus detalles particulares"(4).

Por lo que toca al conde José de Maistre (1753-1821) y en vigorosa lucha contra la escuela de Bossuet, el conde defiende los principios de una concepción cultural antirrevolucionaria que se centra en una defensa radical de la supremacía de la Iglesia Romana. Mantiene el

derecho natural como idéntico al derecho divino positivo y de éste proceden la legitimidad y la soberanía políticas. La importancia de la cultura no reside en el progreso y en la libertad, sino en la autoridad, la tradición y el orden. El prejuicio de clase también se halla perceptible, siendo la nobleza una prolongación de la soberanía de Dios, y el Papa, con primacía sobre los soberanos terrenos es, por esto infalible, en virtud de leyes político-terrenas.

Por tanto, toda su obra encuentra su centro de gravedad en proclamar la necesaria restauración de los derechos de Dios sobre una sociedad que había pretendido rechazar o desconocer la filosofía racionalista del siglo XVIII, y su expresión en la teoría de la soberanía del pueblo y en la democracia. Pero, para de Maistre, esta teoría carece de fundamento, y los frutos de la democracia son el desorden y la anarquía. Hay que volver a la autoridad, históricamente fundada, es decir, la monarquía cristiana y la soberanía suprema del Papa infalible.

Balmes, si bien no enjuicia de forma explícita la teoría del Estado y la idea de la cultura propugnadas por de Maistre, sin embargo, se manifiesta contra el absolutismo y en favor de la libertad humana. Asimismo, se adhiere a la doctrina de la supremacía del Papa pero no comparte el dicho de que "la infalibilidad en el orden espiritual y la soberanía en el temporal son voces perfectamente sinónimas" (5).

Podemos, pues, decir que mantiene muestras de alto aprecio, pero también contempla en él la ausencia de profundos estudios teológicos.

Ahora bien, el representante más agudo del absolutismo fue el vizconde Louis de Bonald (1754-1840) quien defendió un tradicionalismo aun más estático. Estableció un principio de autoridad único y universalmente

válido en donde el orden social es inmediata revelación positiva de Dios. Todo sistema político de gobierno debe buscar su modelo en el patriarcado familiar pues el hombre es malo por naturaleza y solo la sociedad le hace bueno. En la sociedad política la soberanía pertenece al monarca, no al pueblo, y le pertenece por naturaleza.

Esta dependencia del hombre respecto a la sociedad y esa unión tan estrecha entre sociedad civil y sociedad religiosa reducen al hombre y a la sociedad a una perspectiva sociologista como nos manifiesta el profesor Alsina: "Al subrayar con tanto énfasis el carácter natural y por tanto necesario de la constitución política de la sociedad y la necesidad social de la religión, aparecen en la doctrina bonaldiana ambigüedades y deformaciones sobre el carácter de la libertad del hombre y las relaciones entre el orden sobrenatural y natural. Se trata de una reducción "sociologista" del hombre y de la religión" (6).

Si bien De Bonald fue un tradicionalista en cuanto propugnó la idea de tradición, o transmisión de una revelación primitiva en el género humano, tanto él como de Maistre combatieron la filosofía de la Ilustración. Refiriéndose a ellos nos dice Copleston: "En uno de los sentidos de la palabra "racionalismo", ambos fueron antirracionalistas. Pero de ninguno de los dos puede decirse con propiedad que represente simplemente al irracionalismo, pues ambos ofrecieron razonadas defensas de sus posiciones y apelaron a la razón en sus ataques contra el pensamiento del siglo XVIII", (7).

Por otra parte, Balme, frente a los ideólogos de la Restauración aporta una dimensión que ellos no consideraron suficientemente, como es la dimensión histórica, sobre todo en el caso de Bonald.

Al mismo tiempo se cuida en separar muy bien campos que ellos de forma desafortunada mezclaron, como los referentes al dominio natural

y sobrenatural. Se da asimismo, en nuestro autor, una consideración radicalmente distinta frente al repudio de la técnica y de la ciencia. A pesar de todo, Balme tiene en alto aprecio la filosofía de Bonald (solo una vez habla de la "poca exactitud" y el "propósito de producir efecto"). Por eso nos dice:

"Este insigne escritor participa también algún tanto de su nación y de su siglo; y en ambos prevalece de una manera particular el prurito de producir efecto, hiriendo la fantasía con imágenes brillantes y sorprendiendo el espíritu con golpes de ingenio" (8).

B) El Positivismo de Montesquieu y Rousseau.

Si hacemos referencia a los teóricos franceses más destacados de la filosofía política en el siglo XVIII, venimos obligados a considerar las figuras de Montesquieu y de Rousseau como las más importantes.

Montesquieu (1689-1755) .- presenta las mejores aspiraciones científicas de su época. Estaba obsesionado por las consecuencias que podía traer la monarquía absoluta francesa para la posibilidad de la libertad. Precisamente, dice el sociólogo Sabine, "fue esta interpretación del despotismo lo que dio importancia a la separación de poderes, que creía haber encontrado en la constitución inglesa" (9).

Allí le surgió la idea de que la libertad puede ser resultado no de una moralidad cívica superior sino de una organización adecuada del estado. Así convirtió la separación de poderes en un sistema de frenos y contrapesos jurídicos entre las diversas partes de una constitución. Para él, todos los seres tienen sus leyes que proceden

de las necesidades de la naturaleza humana y de las condiciones del medio físico, por eso nos dice el sociólogo Ayala: "Percibió, en efecto, Montesquieu que las instituciones sociales no son formaciones arbitrarias, sino que están sometidas a leyes, y que éstas, a su vez, lejos de ser invenciones, son, en su sentido general, las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas" (10).

Así, su enfoque histórico-cultural de las realidades sociales, el reconocimiento de la influencia del medio físico sobre la estructura de la realidad social y su visión científico-natural en la línea de un progreso concebido al modo técnico, vinculan su nombre hacia el punto de vista de la Sociología, tal como es construida en su primera fase, bajo la orientación del cientifismo naturalista.

Por su parte, J.J. Rousseau (1712-1778) aboga por una distinción rigurosa entre Estado y sociedad. Esta se constituye en el origen de todo lo que en el hombre es antinatural: la injusticia, la desigualdad, el egoísmo. Por eso, para Rousseau, el progreso social (tema ilustrado por excelencia) debe entenderse, paradójicamente, como un retorno al estado natural del hombre, lo que significa ordenar la sociedad conforme a los principios que son naturales en el hombre: la libertad, la justicia. Ahora bien, hemos de aclarar que el estado natural rousseauiano no significa un estado de hecho, sino más bien es una construcción teórica, una norma de juicio que nos permite conocer en sí misma la naturaleza humana, para poder ajustar a sus exigencias el ordenamiento social.

Sin embargo, hablar de la naturaleza del hombre en sí misma, aún como simple criterio normativo, significa olvidar que el hombre ya por naturaleza, es social, y como dice Cassirer: "el hombre no puede encontrarse, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social"(11).

Esta lucha contra la sociedad y en favor de la libertad del hombre y de su vuelta a la naturaleza favoreció una cultura y una civilización secularizadas.

Rousseau intenta encontrar una forma de asociación que defienda y proteja la persona y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede libre como antes. Esto lo hace bajo la suprema dirección de la voluntad general con la paradoja de que los hombres, al convertirse en miembros de la sociedad, ganan individualmente más de lo que ganarían si permanecieran aislados. Y esto porque la voluntad general posee un bien colectivo distinto de los intereses privados de sus miembros con lo que aparece la paradoja entre su teoría de la voluntad general y la doctrina de los derechos individuales. En este sentido nos dice Sabine: "Rousseau emprendió nada menos que la tarea de mostrar que en la sociedad no se produce nunca una verdadera coacción y que lo que se considera como tal sólo es coacción en apariencia, cosa que constituye una paradoja de la peor especie... La coacción no es realmente coacción porque cuando un hombre quiere individualmente algo distinto de lo que el orden social le da, no quiere sino su propio capricho y no sabe en realidad cuál es su propio bien ni cuáles son sus propios deseos" (12).

Esto lleva implícito el que un hombre con convicciones morales contrarias a las generalmente aceptadas en su comunidad, pueda ser eliminado. Ello implica también el deber de analizar si la voluntad general es un bien social y si éste es justo o no y, en definitiva, qué se entiende por justo y quien lo decide, lo que nos llevaría a un análisis exhaustivo que no entra dentro de nuestra intención investigadora.

Balme, siguiendo la doctrina cristiana, se aparta de las teorías de ambos autores, y vuelve a poner al hombre y a la política bajo la

soberanía de Dios; ya que sin religión, como factor esencial, no podemos hablar de sociedad.

En Montesquieu ataca el espíritu anticristiano de la época y la razón de Estado y, en Rousseau contrapone la teoría cristiana de la sociedad a la doctrina del contrato social. Urmeneta nos dice refiriéndose a esta crítica: "Su obra El Contrato social contiene abundantes reflexiones sobre el origen histórico de la sociedad y de la autoridad civil con perfiles que fueron duramente criticados por Balmes en su tratado El Protestantismo (13).

Pero Balmes, siguiendo la crítica rousseauiana, impugna la doctrina anárquica de la libertad, así como su idea de la tolerancia (14), y sobre el origen del poder civil señala:

"El autor del Contrato, se propuso examinar a fondo el origen del poder civil, y sus desalentadas doctrinas, lejos de aclarar la cuestión, no han hecho más que embrollarla" (15).

A pesar de estas críticas podemos encontrar aspectos de mayor convergencia en lo que hace referencia al problema social de la propiedad y que tanto defendió Balmes como un derecho fundamental del hombre. Si bien Rousseau llegó a decir que el estado debía ser el único propietario, sus ideas se hallan un tanto oscuras. Sabine nos dice: "En el artículo sobre Economía política de la Enciclopedia se refiere a la propiedad como el más sagrado de todos los derechos de ciudadanía y aun en el propio Discurso la considera como un derecho social enteramente indispensable... Puede decirse que el ataque de Rousseau contra la propiedad privada contenido en el Discurso pertenece vagamente a ese cuerpo de ideas comunistas. Pero el ginebrino no contemplaba seriamente la idea de abolir la propiedad ni

tenía un concepto muy claro de cuál fuese la posición que debiera corresponder a aquella en la comunidad"(16).

C) El Socialismo utópico .-

En relación a las doctrinas socialistas, Balmes dedica una serie de artículos en su revista La Sociedad y, concretamente, menciona los nombres de Saint-Simón, Fourier, Owen y Tomás Moro, pero sólo se detiene en los dos últimos.

Ciertamente el socialismo no estaba más que en sus comienzos, pero Balmes ya intuía su importancia:

"Yo he sido, dice, uno de los pimeros en España que ha ventilado extensamente las doctrinas socialistas y llamado la atención de los hombres pensadores sobre los males morales y físicos que la han producido"(17).

Podemos decir que Saint-Simón (1760-1825) representa el eslabón entre los enciclopedistas y el fundador de la Sociología que lo proclama su maestro. Se halla impregnado de la filosofía del siglo XVIII y deja traslucir en algunos momentos el cientifismo de finales del Siglo XIX. Para él el progreso de los conocimientos positivos era el medio de solucionar numerosos problemas, entonces insolubles. Probablemente sea el primer sociólogo y el primer pensador político que reclama para la economía el papel fundamental en la sociedad. Balmes exige también la sustantividad de lo económico, pero sin ser víctima de ese monismo.

Asímismo, Balmes asume el pensamiento de Fourier (1772-1835) al

asignar a cada uno su lugar en la organización del trabajo y según sus inclinaciones pero no poniendo las pasiones como su fundamento. Así como la moral tradicional enseña que el hombre debe resistirse a las pasiones y luchar con ellas, la moral fuerista consistirá en todo lo contrario: se deberán seguir las pasiones. Sin embargo, Fourier acepta la propiedad y la herencia y crítica a los saintsimonianos por seguir otros criterios.

Respecto a Robert Owen (1771-1858) Balmes le considera como el más importante de los socialistas contemporáneos al mostrarnos el origen del moderno ideal proletario e influir decisivamente sobre otros socialistas como K. Marx y F. Engels. De sus ensayos sobre una fábrica inglesa de tejidos, Owen deduce el sistema utópico de un comunismo patriarcal. Para él, el hombre no es libre, es solamente un producto del medio, y para reformarle se ha de empezar por cambiar las instituciones, crear un medio que le permita ser feliz.

Balmes critica sus utópicas teorías y su intolerable orgullo:

"Roberto Owen, -dice-, comienza por declarar errados y dañosos todos los sistemas sociales que han existido hasta el día de hoy" (18).

Asimismo, critica a los hombres que no profesan ningún principio de religión y que, por ello, se pierden en sus vanos pensamientos. "El hombre de Owen, dice Balmes, sería el resultado de combinaciones puramente materiales y, por consiguiente, no sería responsable de cuanto quisiese u obrase, dado que carecería enteramente de libertad" (19).

Según esta teoría, si el hombre obra mal, no se le debe achacar a él,

sino a las circunstancias fatales que le rodean, y de esta forma pretende hacer desaparecer el individuo, la familia y todo queda absorbido en la comunidad.

De Tomás Moro (1480-1535) siente un gran respeto por la historia de su vida:

"Entre los filósofos que se han distinguido en la Europa moderna por sus ideas reformadoras de la sociedad figura un nombre ilustre..."(20).

Su famosa Utopía es calificada de notabilísimo escrito, de miras elevadas, sentimientos generosos y deseo de mejora para la especie humana.

"Es asombroso, -dice Balmes-, el que un hombre de aquellos tiempos viera con tanta claridad los altos problemas sociales y se arrojase a emitir sus ideas con tanta libertad" (21).

Según la idealizó Moro, la finalidad moral de una comunidad consistía en producir buenos ciudadanos con entera libertad intelectual y moral; eliminar la ociosidad y subvenir a las necesidades físicas de todos mitigando la miseria y reduciendo al mínimo la ambición.

De otra parte, es una de las costumbres de Utopía la tolerancia religiosa, es decir, se supone que hay en ella varias religiones pero con estas salvedades:

"..no se permite a nadie el sostener que las almas mueren con los cuerpos, que no hay

premios y castigos en la otra vida, y que el mundo es gobernado por el acaso. Los que a tal extremo de error llegaren son tenidos por peores que los brutos; no se los cuenta en el número de los ciudadanos, creyendo que nada puede esperarse de ellos, y que antes bien es de suponer que despreciarán las buenas costumbres y las instituciones más respetables" (22).

Balmes echa de ver aquí una gran diferencia respecto a las doctrinas de quienes prescinden de todo principio religioso y moral, de las tradiciones y de la buena reorganización de la sociedad, y concluye:

"Esta diferencia existirá siempre entre el filósofo religioso y el impío: por más que aquel se abandone a los sueños de su imaginación..., siempre resultarán mucho más razonables sus sistemas" (23).

D) El Liberalismo de Lamennais.-

Al referirnos a estas doctrinas contemporáneas a Balmes, no podemos dejar de lado la doctrina liberalista de H.F. Lamennais (1782-1854). Su vida representa la caída de un hombre que pasa de absolutista a revolucionario socialista, de líder de la apologética y de la restauración católicas de Francia a defensor del escepticismo y de la indiferencia.

Dejando aparte su actitud ante las cuestiones religiosas por haberlo tratado en el Capítulo III, nos fijaremos más bien en su actitud social y política. Su lucha por la unión de Iglesia y pueblo, Iglesia y democracia, le lleva a levantar su voz contra la política religiosa llevada a cabo por el rey Carlos X, lo que califica de cobarde y transigente debido a las intervenciones del poder civil en los asuntos eclesiásticos.

Pero el entusiasmo de motivación religiosa que existía en pro de la Restauración fue desvaneciéndose lentamente en algunos sectores en cuyo ambiente surge la personalidad de Lamennais. Su influencia será decisiva en el origen y desarrollo del movimiento católico francés. "Ante un Estado absolutista y a la vez enemigo de la Iglesia, nutridos grupos del catolicismo francés se habían separado de la restauración creyendo encontrar en el campo de las ideas revolucionarias y en el liberalismo mejores aliados que en las doctrinas de Maistre y Bonald" (24).

Estos hechos le llevaron a romper con el realismo y a convertirse en jefe apasionado del "catolicismo liberal" afirmando la ilimitada soberanía del pueblo y la tolerancia religiosa. Así lo ve el profesor Alsina: "Los ultramontanos vieron la caída de la monarquía borbónica con total indiferencia. En torno a Lamennais y a su periódico

L'Avenir, continuarán con mayor audacia y ardor que en tiempos anteriores su lucha por el restablecimiento religioso de la sociedad" (25).

A pesar de sus continuos ataques al liberalismo y al individualismo político, poco a poco había llegado a creer que existían elementos positivos en el liberalismo sobre todo su afán de libertad, llegando a rechazar la idea de que se pudiese lograr el orden social contando con los monarcas o con el Papa.

Así se fue separando poco a poco de la monarquía especialmente a raíz de las polémicas en torno a su sistema filosófico que le enfrentaron abiertamente con ambientes eclesiásticos galicanos. Y ya en 1823 aparece su preocupación de combatir más al galicanismo que al liberalismo y a la revolución como se puede observar en su obra: La Religión considerada en sus relaciones con el orden político y social, ya mencionada.

Algo más tarde, hacia el año 1829, cuando publica su obra Les Progres de la Revolution et de la guerre contre l'Eglise, el galicanismo y la monarquía se encuentran como los principales adversarios. Y es que Lamennais tiene ya una visión antitética a la de su antiliberalismo de anteriores momentos. Pronto se convenció de que para hacer católico al liberalismo debía más bien liberalizar al catolicismo.

Teóricamente intransigente frente a las concesiones liberales de los Borbones, terminó en definitiva por integrarse en la corriente de la época y connaturalizarse con ella. Había pasado a creer en la soberanía del pueblo.

Balmes, por su parte, en su famosa obra El Protestantismo... publicado a principios de 1844, casi dos años después de su primer viaje a París, ofrece una importante discusión del pensamiento

político-social de Lamennais y que resume de la siguiente forma:

"La teoría de Lamennais puede compendiarse en los términos siguientes: "igualdad de naturaleza en todos los hombres, y como consecuencias necesarias: 1ª, igualdad de los derechos comprendiendo en ellos los políticos; 2ª, injusticia de toda organización social y política en que no existe esta completa igualdad, como se verifica en Europa y en todo el universo; 3ª, conveniencia y legitimidad de la insurrección para destruir los gobiernos y cambiar la organización social; 4ª término del progreso del linaje humano: la abolición de todo gobierno" (26).

Comparando estas doctrinas con las de Santo Tomás, Balmes señala no sólo sus discrepancias respecto a la teoría de Lamennais, sino también los puntos concretos de tales discrepancias. Con muchas precisiones y restricciones, piensa Balmes, sólo se puede salvar la tercera consecuencia, es decir, la que hace referencia a la licitud de la insurrección, lo que deja entrever la fuerte influencia de la tradición escolástica española en su formación (27).

La igualdad política y social le parecía entonces un error opuesto a la razón y a la legitimidad de ciertas jerarquías. Pero condenar por esencialmente injusta una sociedad en que no reinase la más absoluta y total igualdad política y social, estimaba también contrario a la fe.

Balmes encuentra posible y conveniente distinguir y separar la "libertad civil" de la "libertad política", y afirma que ésta es un medio para adquirir la libertad civil en cuanto que las formas políticas deben mirarse como un instrumento. Aunque faltase la libertad política podría haber libertad civil incluso bajo una monarquía absoluta (28).

Así mantenía la licitud tanto de una monarquía absoluta como de otra moderadamente liberal pues el catolicismo no tiene nada determinado sobre las ventajas de ésta o aquella forma de gobierno. Sin embargo, una forma de gobierno totalmente liberal, en el sentido de "cada hombre, un voto", constituía una utopía peligrosa que contrasta con la legitimidad de la estratificación social y es contraria a toda razón juiciosa.

También se mostraba favorable a las reformas de la organización política del Estado y de las libertades cívicas considerando que había que seguir las corrientes político-culturales de su época. Incluso cuando la persecución religiosa arreciaba y apenas llegaban a diez las diócesis cubiertas en España, Balmes siempre escribió con ánimo sereno sobre la cosa pública (29).

E) Guizot y su interpretación histórico-cultural.-

Representante burgués y conservador de la monarquía francesa, F.P.G. Guizot (1787-1874) desempeñó cargos decisivos de gobierno como ministro de Instrucción Pública, Asuntos Exteriores y Primer Ministro.

Su oposición a la libertad de prensa y al derecho de sufragio universal le hicieron muy impopular. Díez del Corral nos dice: "Aunque en principio era partidario de la libertad de prensa, la inexperiencia política y la novedad del régimen no aconsejaban, según él, su implantación, sino con ciertas precauciones" (30). Era uno de los miembros fundadores del partido llamado "doctrinario" con un programa de régimen mixto basado en una teoría científica del Estado: una monarquía rodeada de instituciones republicanas.

Guizot apreciaba la monarquía como personificación de una voluntad general, pero se mostraba contra el poder absoluto de la institución real, por esto afirmaba: "Es el peligro, el mal, el vicio insuperable del poder absoluto, cualquiera que sea, llámese como se llame y se ejerza con cualquier finalidad. Habeis visto al gobierno de Luis XIV perecer casi únicamente por esta causa" (31).

Si bien aceptaba las conquistas liberales de la revolución, era contrario a toda medida de violencia. Así, quería unir la Francia revolucionaria con la tradición y la historia, y reconciliar la burguesía con la nobleza teniendo como base la Constitución.

Además, Guizot adquirió grandes méritos en el campo de la investigación y en la recogida de fuentes históricas, siendo una de las principales figuras de la historiografía pragmática. En este sentido nos dice Negro Pavon comentando a Guizot: "Guizot poseía sólidos conocimientos sobre la antigüedad clásica y el pensamiento alemán, así como de teología, disciplina por la que siempre sintió gran atracción" (32).

Al comentar el siglo XVIII nos dice que el verdadero soberano fue la razón humana comprendiendo así el verdadero concepto de cultura y lo que de ella depende, la libertad del espíritu. "La base de tal sistema, nos dice Díez del Corral, lo constituye la soberanía de la razón, que Guizot contrapone a ambas soberanías, nacional y monárquica, en que se encuentra escindido el mundo político francés, con la pretensión de superar tal antagonismo" (33). Y en el segundo aspecto Guizot nos dice: "Que el vuelo del espíritu humano, que el libre examen es el rasgo dominante, el hecho esencial del siglo XVIII, nos vale la pena decirlo" (34).

Posiblemente esta conocida obra de Guizot que estamos comentando sea el acicate fundamental que abrió a Balmes el panorama de la historia y la sociología de la cultura, aunque ya el pensador de Vich había anunciado que tenía en mente el contenido de una obra histórico--cultural. En cualquier caso la famosa obra balmesiana es, bastante más que una polémica con Guizot.

Pero ¿qué entiende Guizot por el término "civilización"? Comentando todos los hechos de que se compone la historia de un pueblo: instituciones, comercio, industria, guerras, nos dice que para apreciarlos o juzgarlos en su justo valor les debemos preguntar en qué han contribuido a la civilización de ese pueblo. Les compara de alguna manera a los ríos a los que se les pide cuenta de las aguas que deben llegar al Océano. En este sentido nos define la civilización: "La civilización es una especie de Océano que hace la riqueza de un pueblo y en cuyo seno todos los elementos de la vida del pueblo, todas las fuerzas de su existencia van a reunirse"(35); y concluye: "es el hecho del progreso, del desarrollo; que suscita la idea de un pueblo que anda, no para cambiar de lugar, sino para cambiar de estado; de un pueblo cuya condición se ensancha y mejora. La idea del progreso, del desarrollo, me parece que es la idea fundamental contenida en la palabra civilización" (36).

Así podemos afirmar que la obra de Guizot pretende presentar la Reforma como un gran desarrollo del espíritu humano, como el despliegue de la razón humana y de la libertad con el consiguiente desenvolvimiento de la cultura científica y moral, pero Balmes no se muestra conforme a ello. En su famosa y comentada obra, Balmes recorre la historia únicamente en la perspectiva religiosa y se dirige contra la tesis que pretende presentar la Reforma como un gran impulso de la libertad del espíritu humano.

Balmes defiende la actividad benéfica que ha desarrollado el catolicismo a través de los siglos en orden al progreso, la libertad y la cultura como podemos ver en sus propias palabras que dan resumen a su obra apologética:

"Antes del protestantismo la civilización europea se había desarrollado tanto como era posible; el protestantismo torció el curso de esta civilización y produjo males de inmensa cuantía a las sociedades modernas; los adelantos que se han hecho después del protestantismo no se han hecho por él, sino a pesar de él (37).

Ciertamente se pueden encontrar algunos paralelismos en ambos sistemas, así hallamos como rasgos fundamentales comunes que el desarrollo de la sociedad y el de la humanidad constituyen el hecho de la civilización. Son los dos elementos de la civilización, el desarrollo social y el desarrollo individual que están íntimamente ligados: "Encontramos, dice Guizot, que todos los grandes desarrollos del hombre interior han virado en provecho de la sociedad, y todos los grandes desarrollos del estado social en provecho de la humanidad" (38). Así no podemos hablar de progreso de la sociedad si éste no arrastra necesariamente el progreso de la moralidad.

Por su parte, vemos en Balmes como los tres elementos fundamentales del fin de la sociedad: bienestar material y desarrollo intelectual y moral, constituyen en su conjunto la cultura.

Por otro lado, tampoco podemos hablar de una metodología dialéctica. Díez del Corral nos comenta a este respecto refiriéndose al pensamiento de Guizot: "Un método dialéctico, a la manera hegeliana,

en que los sucesos particulares son desdibujados y absorbidos en un proceso puramente ideal, encuéntrase necesariamente lejos de la actitud personal de Guizot y de sus circunstancias políticas" (39).

Según esto, Guizot se pregunta si el hombre se desarrolla todo entero en beneficio del perfeccionamiento de su condición social, o es el mejoramiento de la condición social el móvil del desarrollo del individuo. Y responde con palabras de Roger-Collard: "Las sociedades humanas nacen, viven y mueren sobre la tierra, en ella cumplen su destino... Pero no contienen al hombre entero. Después de que el hombre se ha mezclado en la sociedad, le queda la parte más noble de sí mismo: esas altas facultades por las cuales se eleva a Dios... Nosotros, personas individuales e idénticas, verdaderos seres dotados de inmortalidad, tenemos un destino distinto que los Estados "(40).

Por tanto, la cultura se halla elevada por la religión, con lo que en ambos autores encontramos una filosofía de la historia que termina en una teología de la historia. Es por ello que Díez del Corral nos comente al referirse a Rousseau y a Guizot: "los acontecimientos en ambos historiadores se encuentran referidos a un Dios personal, del que reciben su propio valor y justificación las épocas y las generaciones" (41).

No obstante lo dicho, las diferencias fundamentales también aparecen claras como nos señala el mismo Díez del Corral: "En Guizot encuéntrase sin duda radicales deficiencias desde un punto de vista español y católico. Aunque a veces demasiado ligera, la argumentación de Balmes conserva validez, en general. Preciso es destacar, de todas suertes, que no son muchos los historiadores del siglo pasado que permiten tan largo diálogo sobre temas religiosos" (42).

Si hacemos referencia a la Reforma, hemos de señalar que, para

Guizot, supuso un esfuerzo extraordinario de la libertad pues la Iglesia, dice él, había caído en un estado de inercia; a lo que Balmes responde:

"Desgraciadamente, sus prevenciones contra la Iglesia no le permitieron ver las cosas como son en sí... presintió que para ser bien acogidos sus discursos era menester lisonjear al auditorio apellidando libertad" (43).

De otra parte, Guizot encuentra la cultura encarnada en el Estado y la ordenación política y la analiza preferentemente con conceptos jurídico-políticos. El camino de la cultura es el camino de la libertad contra el despotismo de la Iglesia. Esta se contempla, ante todo, como ente político y, el cristianismo, que ciertamente tiene gran importancia, sin embargo, se trata de una importancia sólo indirecta y particular. El progreso proviene del desenvolvimiento de la libertad individual, y el fin de la cultura se halla en la libertad. Así se expresa Guizot: "No hay más que la libertad general de todos los derechos, de todos los intereses, de todas las opiniones, la libre manifestación de todas estas fuerzas, su coexistencia legal, no hay más, digo, que este sistema que pueda restringir toda fuerza, todo poder en otros, hacer, en suma, que el libre examen subsista realmente en provecho de todos" (44).

Para Balmes, también es la cultura, tanto objetiva como subjetiva, fin y tarea de la sociedad humana, pero rechaza la concepción del Estado como valor cultural supremo o aun como nuevo instrumento de cultura. Tanto el desarrollo económico-social, intelectual y ético, como el desenvolvimiento de la libertad y del progreso son, para el filósofo de Vich, fruto del imperio de la religión católica, pues la libertad no se puede desvincular de sus principios éticos.

Finalmente, podemos hablar de visiones parciales e insuficientes en las obras de ambos autores, y no se puede concluir de la obra mencionada: El Protestantismo.. el sistema de la sociología balmesiana. Tanto sus errores en las interpretaciones históricas como su concepción histórico -cultural un tanto simplista, pueden deberse al ímpetu apologético con que se hallaba impregnada su importante obra en abierta polémica con el calvinista ortodoxo respecto a la historia de la civilización.

Así pues, tanto las doctrinas sociológicas a las que hemos hecho referencia, como los autores mencionados de indudable trascendencia social, servirán de gran acicate al pensador catalán para asumir su propia concepción de lo que es cultura y civilización, su verdadera afición por los estudios sociales y su comprensión de las situaciones en que se encuentran las sociedades como expresión de sus propias necesidades.

Este interés por los aspectos sociales y la influencia que pueden ejercer las ideas en la necesaria transformación de las estructuras sociales, serán objeto de especial análisis en los apartados siguientes.

NOTAS

- (1) Balmes, J. Op. cit. T.IV., p. 752.
- (2) Ibid, p. 599.
- (3) Urmeneta F.: Principios de Filosofía de la Historia, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952, pág. 41.
- (4) Ibid, p. 44.
- (5) Balmes, J., Op. cit. T.V. p. 191.
- (6) Alsina Roca J.Mª: El Tradicionalismo filosófico en España, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, 1985, p. 54.
- (7) Copleston Fr.: Historia de la Filosofía, Vol. IX, Ariel, Barcelona, 1980, p. 28.
- (8) Balmes, J., Op. cit. T. VIII, p. 352.
- (9) Sabine, G: Historia de la teoría política, F.C.E., Madrid, Decimotercera reimp, 1983, p. 407.
- (10) Ayala, F.: Tratado de Sociología, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 67.
- (11) Cassirer, E: Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura, F.C.E., México, 1977, p. 326.
- (12) Sabine G., Op. cit., p. 434.

- (13) Urmeneta, F., Op. cit., p. 50.
- (14) Veáse lo que dice Balmes sobre la "Intolerancia", y sus continuas referencias de crítica a Rousseau El Protestantismo...., T. IV, págs. 326-350.
- (15) Balmes, J., Op. cit. T. IV, pp. 486-487. Para mayor conocimiento se puede leer cap. L. sobre el "Derecho Divino" y, concretamente, "el origen divino del poder civil" y las críticas a Rousseau en este aspecto, p. 518 y sig.
- (16) Sabine G., Op. cit. p. 428.
- (17) Balmes, J., Op. cit. T. VII, p. 1045.
- (18) Ibid. T.V. pp. 564.
- (19) Ibid. p. 573.
- (20) Ibid. p. 584.
- (21) Ibid. p. 585.
- (22) Ibid. p. 594.
- (23) Ibid. p. 595.
- (24) Auhofer, H. Op. cit., p. 52.
- (25) Alsina Roca J. M^a, Op. cit., p. 48
- (26) Balmes, J., Op. cit., T. IV, p. 600

- (27) Balmes estudia el tema de la licitud de resistencia al poder civil en su obra: El Protestantismo..., T. IV, caps 48-56, pp 485-613.
- (28) Véase el "Valor de las formas políticas", cap. LXI, T. IV. pp. 643-644.
- (29) Ver Menéndez y Pelayo: " Dos palabras sobre el Centenario de Balmes", en Actas del Congreso Internacional de Apologetica, Vich, 1911, Tomo I, pp. 443-451 donde se puede ver sobre Balmes: "La templanza de ánimo, libre de toda violencia y exageración, o también: "en sus polémicas no hay una frase ofensiva para nadie."
- (30) Díez del Corral L.: El Liberalismo Doctrinario, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973, 3ª edi, p. 82.
- (31) Guizot F., Historia de la civilización en Europa", Alianza Editorial, 3ª ed, Madrid, 1972, p. 327.
- (32) Ibid., De la Democracia en Francia, trad, introd, y notas de D. Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p. 11 de su introducción.
- (33) Díez del Corral L.: Op. cit., p. 223.
- (34) Guizot F., Historia de la civilización en Europa, Op. cit., p. 324.
- (35) Guizot. F., Op. cit. p.22
- (36) Ibid. p. 26.

- (37) Balmes, J., Op. cit. T.IV, pp. 754-755.
- (38) Guizot, F.: Op. cit. p. 31.
- (39) Díez del Corral L: Op. cit. pp, 310-311.
- (40) Guizot F.: Op. cit. p. 35.
- (41) Díez del Corral L.: Op. cit., p. 317.
- (42) Ibidem.
- (43) Balmes, Op. cit. T. IV. p. 34.
- (44) Guizot, F.: Op. cit. p. 328.

C A P I T U L O I X

LA IDEA DE SOCIEDAD Y SUS IMPLICACIONES.

C A P I T U L O I X

LA IDEA DE SOCIEDAD Y SUS IMPLICACIONES

1.- Introducción: Compromiso con las cuestiones sociales.

2.- La sociedad: distintos órdenes de hechos e ideas sociales.

2.1.- Influencia de las ideas y su eficacia social.

a) Las ideas y las instituciones.

b) Las ideas y la civilización europea.

c) Influencia de las ideas en la técnica.

2.2.- El Orden Social.

a) El orden moral.

b) El orden material.

c) El orden intelectual.

Notas.

Conclusiones de la tercera parte.

C A P Í T U L O I X

LA IDEA DE SOCIEDAD Y SUS IMPLICACIONES

1.- Introducción: Compromiso con las cuestiones sociales

Fijada ya la posición balmesiana en el marco de las doctrinas de su propio tiempo, y conocida la influencia que han podido suponer en nuestro autor tanto en lo que se refiere a ciertas coincidencias como también a las seguras discrepancias, vamos a analizar en el presente capítulo el campo propio de lo social en Balmes. Comenzaremos así, el camino de nuestra reinterpretación haciendo especial hincapié en las palabras del propio autor y en aquellas cuestiones sociales que de forma especial han centrado su interés personal.

Balmes sentía gran preocupación por el acontecer socio-político de la realidad española, lo que le llevó a intervenir en la vida social. Quería encauzar ese período turbulento de la historia de España que le tocó vivir lleno de trastornos, de agitaciones y de viva inquietud social. Así comentaba él mismo en respuesta epistolar a I. M^a Riesco Le-Grand, director de El Madrileño Católico.

"Siento que mis ocupaciones no me lo permitan; siento le digo, porque a decir verdad los trastornos de la época han dado tal sacudimiento a mi ánimo, que no encuentro estudios que más me plazcan que el examen de las grandes cuestiones religiosas en sus relaciones sociales" (1).

Esa necesidad que sentía de orientación social la podemos encontrar en los ratos libres, de soledad obligada en su ciudad natal al

finalizar los estudios superiores. Es allí donde escribió sus primeros escritos de matiz social conforme pasaban ante su mente los graves acontecimientos políticos. A esto habría que añadir las noticias que le venían del extranjero, sus observaciones en los viajes por Francia, Bélgica e Inglaterra, y los escritos de autores conocidos como Saint-Simón, Fourier, A. Smith, Owen, Malthus, Destutt de Tracy, Cabanys, Bentham, etc.

Estaba convencido de que se estaba verificando un cambio social radical sobre todo con la implantación de la máquina de vapor en la industria, en el transporte y en el comercio, y con las ciencias sociales que se constituían en el centro de atención.

"Cuando la experiencia nos hace palpar -dice- el cambio profundo que se está realizando, la mente se abruma y se anonada al pensar en los inmensos acontecimientos que se amontonan en el porvenir"(2).

Este compromiso por la cuestión social explica las palabras de Menéndez Pelayo cuando juzga a nuestro autor: "no era de los filósofos especulativos que se embeben en el puro intelectualismo, sino de aquellos otros que hacen descender la filosofía a las moradas de los hombres y ennoblecen el arte de gobernar enlazándole con los primeros principios" (3).

Balmes se queja de la falta de comprensión y de diálogo de las distintas alternativas dentro de mentalidades nuevas y antiguas y dentro de los partidos políticos:

"¿Por qué no podrían entenderse y avenirse?: Ni cabe transacción en materias de verdad, ni es

posible detener el siglo en medio de su veloz carrera; pero ¿es por ventura la verdad enemiga del movimiento, ni el movimiento incompatible con la verdad?" (4).

Su talante de tolerancia, serenidad y comprensión le lleva a respetar las distintas opiniones fijándose en las acciones en sí, -buenas o malas- y no en las personas - amigos o no - que las realizan. En este sentido dice:

"Por lo mismo no hemos pertenecido jamás a los que dicen todo o nada; juzgamos más prudente otra regla: "si no todo, algo"; jamás tampoco hemos profesado el principio de las oposiciones ciegas, que dicen: "De los adversarios no queremos ni el bien; de los amigos aplaudimos hasta el mal". Nosotros consideramos estas reglas como insensatas, y, sobre todo, como inmorales; el bien lo aplaudimos hasta de los adversarios; el mal lo reprobamos hasta en los amigos" (5).

El interés por las cuestiones sociales le llevan la mirada más allá de nuestras fronteras y siempre con la preocupación de mejorar el estado de las clases numerosas y de evitar violencias a través de un respeto profundo al hombre y a su propiedad (6).

Con estas ideas, pues, queremos introducirnos en el estudio de la ciencia social y en los distintos elementos que configuran la estructura social.

2.-La sociedad: distintos órdenes de hechos e ideas sociales.

Balmes, en su artículo titulado: "estudios sociales: observaciones preliminares", publicado en la revista La Civilización en 1842, intentó escribir una introducción sobre aspectos sociales. Más tarde debió salir para París y ya no apareció más dicho título en la revista.

Con el propósito de acercarse al bello ideal de la perfección de la sociedad, comienza hablando de las facilidades y dificultades que sus estudios conllevan.

"Nada más fácil -dice- que hablar sobre la sociedad, pero no cabe encontrar objeto en que mejor pueda complacer a su talante el ingenio, exagitando y desenvolviendo utopías y sistemas; pero tampoco hay materia que bajo engañosa superficie envuelva profundidad más tenebrosa" (7).

Después de comentar las diferencias a tener en cuenta entre las ciencias morales y sociales y las exactas nos describe una especie de programa de sociología comenzando por determinar fundamentalmente el sentido y alcance de la ciencia social y así se detiene en los aspectos que ofrece la sociedad:

"La sociedad, como el individuo, puede considerarse bajo diferentes aspectos y en diferentes relaciones, de donde resultan distintos órdenes de hechos y de ideas, que dan origen a otras tantas ramificaciones de la ciencia social. Orden material, intelectual, moral, religioso, político, administrativo, social, he aquí unas palabras que andan en boca de todo el mundo, pero que no van siempre deslindadas y definidas cual conviene para fijar debidamente la naturaleza y relaciones de los hechos que expresan" (8).

Balmes quiere precisar el significado de estas palabras ya que considera tiempo no perdido definir con rigor los conceptos utilizados pues a veces se presentan tan difusos y oscuros que se hace muy difícil deslindarlos para poder controlarlos:

"Orden material: en él se comprende todo cuanto está directa e inmediatamente destinado a la satisfacción de las necesidades de nuestro cuerpo y sentidos. La agricultura, la industria y el comercio pertenecen a este orden, considerados en su objeto inmediato y directo....

Orden moral: cuando se le contrapone al orden intelectual, social, etc, encierra lo perteneciente a las costumbres en cuanto son buenas o malas.

Orden intelectual: abarca todo lo relativo a los conocimientos humanos.

Orden religioso: su nombre es la mejor explicación" (9).

Para Balmes, el orden social se toma en sentido muy diferente de lo que se llama orden político y así comienza por deslindar ambos campos:

"Social se refiere a la organización intrínseca de la sociedad, político se aplica a su gobierno; lo primero encierra las ideas, las costumbres, los hábitos, las instituciones independientes de la forma de gobierno, lo segundo se aplica a la organización del poder público y al modo con que está asentado sobre la sociedad" (10).

Todo ello nos lleva a realizar un análisis lo más exhaustivo posible de los distintos órdenes en que se halla estructurada la sociedad para conocer qué elementos son indispensables para su verdadero

progreso. Pero antes veámos qué significa en Balmes la cuestión social - que él denomina organización del trabajo como palabra usual entonces-, y la importancia concedida al "estado social" como elemento configurador en la transformación de la sociedad:

"La organización del trabajo es una palabra que todo el mundo pronuncia y que pocos entienden, y que casi ninguno cuida en definir con precisión y exactitud. Organizar el trabajo, si ha de significar algo nuevo, si ha de corresponder a lo que se dice sobre la mejora del operario, consiste en la alteración de las actuales relaciones entre el capital y el trabajo, hecha en beneficio del trabajador" (11).

La influencia de lo que él denomina "estado social de un pueblo" queda patente al referirse, al orden material, moral e intelectual como elementos constitutivos comprendidos en el orden social, y cuyo olvido puede llevar a frustrar las mejores leyes y la voluntad más firme.

Así, Balmes analiza la sociedad como una superestructura compleja, y piensa que se halla integrada de los diversos órdenes parciales ya mencionados: material, intelectual, moral, social, etc. Dentro de estos órdenes, señala el orden de las ideas y el de los hechos sociales como los dos órdenes sociales más importantes, lo que nos obliga a detenernos un poco en sus relaciones e influencias mutuas ya que las ideas adquieren un valor fundamental en el progreso del hombre y de la sociedad. Sin embargo, para alcanzar su efectividad y ser realmente operativas requieren su inserción en instituciones fuertes para que cumplan el papel esencial de transformar las estructuras de la sociedad.

2.1. Infuencia de las ideas y su eficacia social.-

Pensamos que Balmes no ha analizado directamente y de forma sistemática la influencia de las ideas en la configuración de los hechos sociales ni las dimensiones y consecuencias que sus relaciones implican. Sin embargo, sí encontramos ciertos atisbos, ciertos presupuestos para encarar el problema de sus relaciones y el consiguiente desarrollo y posterior sistematización.

Ciertamente, para nuestro autor, las ideas ejercen una función importante en los hechos sociales, pero no todas tienen la misma fuerza y eficacia social. Por esto, distingue dos tipos de ideas: las ideas puras que, por no llevar un coeficiente pasional, están cargadas de menor fuerza; y las ideas pasionales cuyo poder de expansión e influencia en la vida social son enormes.

a) Las ideas y las instituciones.-

Desde una perspectiva social, Balmes concede gran importancia a la formación de las instituciones a base de las ideas. La importancia de las ideas, le viene de su cristalización en instituciones como garantía de su conservación y eficacia social, pues las instituciones nacen de ordinario, apoyadas en las ideas. Por otro lado, las ideas, a su vez, son condicionadas por el medio social para su desarrollo.

"Suele decirse a menudo que la fuerza de las ideas es inmensa, que una vez sembradas entre los hombres fructifican tarde o temprano; que una vez depositadas en el seno de la humanidad se conservan como un legado precioso que, transmitido de generación en generación, contribuye maravillosamente a la mejora del mundo, a la perfección a que se encamina el humano linaje... Así es que no se hacen

grandes mudanzas en la sociedad si no se verifican primero en el orden de las ideas, y es endeble y de escasa duración todo cuanto se establece o contra ellas o sin ellas" (12).

Las ideas, para Balmes, tarde o temprano fructifican, no se pierden; y sirven a la perfección del hombre y al progreso humano. Será intrascendente cualquier cambio o movimiento social si no viene apoyado sobre el poder primordial de las ideas.

Ahora bien, las ideas que no se encarnen en la vida social, que no cristalicen en instituciones, sino que se hallan sometidas a las leyes fluctuantes del ambiente, se pierden fácilmente.

Por eso Balmes encuentra necesario que haya instituciones fuertes ya que las ideas no son suficientes para determinar la marcha de la sociedad. De ahí la necesidad de que pueda enlazarse el Orden de las ideas y el de los hechos para que puedan llegar al terreno de la práctica.

Es por ello que las ideas, no determinan una influencia directa sobre los hechos sociales; únicamente se mueven en el plano de la enseñanza; requieren de las instituciones para que se hagan operativas y eficaces. Así nos señala Balmes la marcha de las ideas:

"El orden natural en la vida de las ideas es primero aparecer; en seguida difundirse; luego realizarse en alguna institución que las represente; y por fin ejercer su influencia sobre los hechos, obrando por medio de la institución en que se han personificado. En todas estas transformaciones, que por necesidad reclaman algún tiempo, es necesario que las ideas conserven su crédito si es que han de producir algún resultado provechoso" (13).

Por lo tanto, hemos de advertir que la relación de las ideas y de los hechos sociales no es una cuestión simple, sino variada y rica. Así, para considerar un factor social como integrante del orden social debe ser lo suficientemente importante para que se produzca esa influencia en la sociedad y no sea un factor superficial y efímero.

Precisamente, la irradiación que producen las ideas en la vida social, lleva -al pensador catalán-, a plantearse el problema de la conciencia social y de la opinión pública, siendo uno de los primeros que en Europa trata de la conciencia pública, es decir, de la "conciencia social" según se denominará más adelante por psicólogos y sociólogos. Ello se puede ver cuando compara la conciencia pública en las sociedades modernas y en las antiguas, y cómo por influencia en ella del catolicismo la sociedad aparece como un institucionismo social (14).

Además, señala la influencia irradiadora de la Prensa en la propagación de las ideas como el núcleo fundamental para provocar movimientos sociales.

"La acción de la imprenta -dice-, se ha extendido a todos los órdenes, ha obrado en los sentidos más diferentes, no siendo posible señalar ninguna institución sobre la cual no haya ejercido notable influencia. La religión, la sociedad, la política, las ciencias, la literatura, las bellas artes, todo se ha resentido de la portentosa invención; todo tiene mucho que agradecerle, y no poco de que acusarla" (15).

Esta influencia de la imprenta en otras esferas de la sociedad y de la política aparece clara en el pensamiento de Balmes por cuanto constituye un factor fundamental para crear la opinión pública y, por

tanto, de influencia decisiva en la sociedad al haber dado al pensamiento una fuerza y un influjo mucho mayores que en épocas anteriores.

Por eso, Balmes piensa que las ideas puras gozan de poca influencia directa sobre los hechos sociales a no ser que cristalicen en instituciones, costumbres y leyes, como ya hemos mencionado. Es precisamente la influencia de las instituciones en la vida social la que tiene cuerpo y consistencia propia. Esta cristalización es la que asegura la irradiación social de las ideas y crea la conciencia social, o atmósfera social según denomina el propio Balmes.

b) Las ideas y la civilización europea.

Para nuestro autor, la civilización europea se asienta sobre estos tres pilares: individuo, familia y sociedad, y todo cuanto es y tiene lo debe a la posesión de las principales verdades sobre estos pilares, siendo decisiva la influencia del catolicismo como fuerza social y civilizadora que ha grabado en la fisonomía de los pueblos europeos sus leyes y costumbres, sus instituciones y su lenguaje.

Ciertamente la civilización católica asentada en los tres pilares mencionados puede sufrir alternativas y fluctuaciones en la vida social, pero ello acontece con toda civilización bien cimentada, sin que sufra menoscabo alguno en su verdadera esencia. Así, haciendo gala de una defensa a ultranza del catolicismo, Balmes defiende la solidez de su obra: "la civilización" como para no poder ser destruída fácilmente. Pero ¿cuál es el ideal social de la civilización?, ¿cuál es el criterio de civilización perfecta o los elementos determinantes del grado de civilización?. Estas importantes cuestiones serán analizadas en apartados posteriores ya que los elementos determinantes del grado de civilización vienen a coincidir

con los distintos órdenes que integran la superestructura de la sociedad.

c) Influencia de las ideas en la Técnica.-

Balmes subraya la influencia de las ideas en la creación de la técnica y en la marcha del progreso, pues la sociedad no se asienta directamente sobre la naturaleza, sino sobre su transformación artificial, que nos viene dada por la técnica. En este sentido afirma que las ideas teóricas deben prevalecer sobre la práctica en el progreso de la técnica porque, mediante ellas, podemos descubrir las leyes de la naturaleza y así poder dominarla:

"Tenemos en esta verdad una irrefragable prueba en lo que ha sucedido a Europa de tres siglos a esta parte. Desde que se han cultivado las matemáticas y las ciencias naturales el progreso de las artes ha sido asombroso. En el siglo actual se están haciendo continuamente ingeniosos descubrimientos; y ¿qué son éstos sino otras tantas aplicaciones de la Ciencia?" (16).

Así, para Balmes, existe una relación directa y fundamental entre las ciencias teóricas y la técnica que de ella se deriva. Esta vendría a ser una traducción directa de su correspondiente teoría científica. En su apoyo nos dice:

"La rutina, que desdeña a la Ciencia, muestra con semejante desdén un orgullo necio, hijo de la ignorancia...¿Para qué se nos ha dado esa antorcha, sino para aprovecharnos de ella en cuanto sea posible?. Y si a ella se deben tan grandes conocimientos, ¿por qué no la hemos de consultar para que nos suministre reglas que nos guíen en la práctica? (17).

La razón, según Balmes, descubre grandes conocimientos científicos que suministran las reglas que nos guían en la práctica y que sirven como directriz de la técnica. Y es precisamente el instinto intelectual el que nos ayuda a descubrir las verdades teóricas y a orientarnos en la vida social.

Ello nos muestra cómo la doctrina balmesiana se halla alejada tanto de un practicismo circunstancial como de referencias extremas. Si, por un lado, defiende la influencia de las ideas en los hechos sociales, por otro, afirma su poca virtualidad en la vida social si se mantienen en un plano puramente teórico y aislado de las estructuras sociales.

Una vez analizado el orden de las ideas y el de los hechos sociales, nos falta por analizar el resto de los distintos órdenes parciales que integran la sociedad, lo que haremos a continuación.

1.- El Orden Social.-

Balme se va acercando al punto que le interesa, a saber, el orden social. Pero al profundizar en su verdadero significado encuentra un error en quienes lo separan del orden material, del moral o del intelectual:

"El orden social es evidente que por su misma denominación ha de abarcar todo cuanto forma lo que se llama estado social de un pueblo; es decir, todo cuanto se encierra en la misma sociedad, mientras sea de bastante importancia para influir en bien o en mal de ella y no esté de tal manera en su superficie que pueda desaparecer o mudarse sin que se resientan notablemente del cambio los elementos que forman su organización intrínseca" (18).

Así da por explicado que en el orden social se hallan comprendidos el material, el moral y el intelectual al igual que en el todo se insertan sus partes o en el individuo se necesita para su perfecta comprensión que se consideren las partes integrantes: lo físico, lo moral y lo intelectual.

a) El orden moral.-

En lo que se refiere al orden moral, Balme nos traza todo un detallado programa acerca de su naturaleza y de la conveniencia del hecho moral, así como de su influencia en la sociedad. Por la importancia concedida al orden moral y para acercarnos lo más posible al sentido profundo que guarda en la mente de Balme, preferimos transcribir sus propias palabras pues, aunque un poco largas, nos dan fiel idea de lo que implica el estado moral de un pueblo y del enorme influjo tanto para el individuo como para la sociedad:

"Por lo que toca al orden moral, a más de aquellas noticias que suministra la estadística de los tribunales y de la policía correccional, es indispensable, si se le quiere penetrar a fondo, entrar en diligentes investigaciones, y con atentísima observación, sobre aquellos hechos morales que, escapándose de toda acción de la ley y que no pudiendo ser objeto de ninguna clase de amonestaciones por parte de la autoridad civil, ejercen, no obstante, poderoso influjo sobre los destinos así del individuo como de la sociedad, y advierten al legislador del camino que debe seguir, no para entrometerse donde no le corresponda, pero sí para obrar, en vista del estado social, conforme lo exijan la utilidad y conveniencia pública (19).

En su obra Filosofía fundamental, Balme dedica tres capítulos a cuestiones de moralidad y, aunque reconoce graves dificultades en el examen de los fundamentos de la moral, sin embargo éstas nada prueban contra la diferencia intrínseca entre el bien y el mal. Esta diferencia se puede evidenciar atendiendo a los resultados que produce su existencia o no existencia, así como las distintas consecuencias respecto a la influencia del orden moral en la sociedad. Este sería el resultado si los hombres actúan conforme al orden moral:

"El mundo se convierte en un paraíso; los hombres viven como hermanos; usan con templanza de los dones de la naturaleza; comparten su dicha; se ayudan en su desgracia; en el individuo, en la familia, en la sociedad reina la armonía más encantadora.. Hagamos la contraprueba. Supongamos que la preocupación desaparece, y que todos los hombres se convencen de que el orden moral es una vana ilusión, y que es preciso desterrarla del entendimiento, de la voluntad y de las obras: ¿Cuál será el resultado?. Destruído el orden

moral, quedará sólo el físico; cada cual pensará y obrará según sus cálculos, pasiones o caprichos; no habrá más guía para los hombres que el ciego instinto de la naturaleza o las frías especulaciones del egoísmo; el individuo se convertirá en un monstruo; la familia verá rotos todos sus lazos, y asumida la sociedad en un caos espantoso, caminará rápidamente a su total aniquilamiento" (20).

b) El Orden Material.

Ya hemos comentado anteriormente lo que se halla comprendido en dicho orden. Balmes consagra el último artículo de la revista La Civilización correspondiente al año 1841, al último elemento que ha de integrar la civilización: "el mayor bienestar posible para el mayor número posible".

Recurriendo a la experiencia histórica, insiste en la gran importancia que ha tenido la situación económica para el desarrollo histórico de los pueblos, lo que hoy día llama la atención, por su profunda penetración en la naturaleza íntima de la evolución de los pueblos:

"El primer estudio preparatorio que, a nuestro juicio, debiera hacerse en la historia es la investigación de los datos que pusieran de manifiesto el vivir de los pueblos, entendiendo por esto el formar una estadística tan exacta y minuciosa como fuera posible, no tan sólo de su estado intelectual y moral, de las relaciones de familia, de su religión, de sus leyes, usos y costumbres, sino también, y muy particularmente de cuáles y cuántos eran sus medios de subsistencia... Es necesario saber en qué estado se hallaban su agricultura, industria y comercio, cuáles eran sus alimentos ordinarios, cuáles sus vestidos, cuál su habitación, y la infinidad de detalles indispensables para pintarnos fielmente cómo pasaba su vida aquel pueblo que nos proponemos estudiar" (21).

Con esta nueva metodología historiográfica, Balmes ya anunciaba los grandes desengaños que se preparaban en la posteridad y las grandes agitaciones políticas que se podrían resolver con sencillas cuestiones de interés material, como podría ser algún aumento en los medios de subsistencia.

Convencido de la importancia de la economía a cuyo objeto debe encaminarse la sociedad si se quiere que la civilización sea sólida y verdadera, Balmes descubre la función social de lo económico y los defectos que llevaba implícitos el cuerpo social y que tantos problemas han originado.

Pero para mantener el orden material, Balmes exige con acentuada energía la defensa de la propiedad como "un derecho inviolable, sagrado, reconocido en todos los tiempos y países, fundado en la ley natural, sancionado por la divina, consignado en todos los humanos y reclamado por los más caros intereses del individuo y de la sociedad" (22).

- Defensa de la propiedad

Si para Balmes la propiedad constituye un principio fundamental de la perfección social, deberemos analizar más detenidamente este principio que defiende con tesón y la supone intangible en los principios generales. Así, se pronuncia a favor del orden: la propiedad, ante la injusticia de orden económico donde se origina el desorden. Además, este derecho es esencial a la misma sociedad, sean cuales fueren las formas de gobierno ya que se trata de un derecho sagrado que afecta a la misma esencia de la sociedad.

En el capítulo XXIII de su Ética, donde se refiere principalmente al derecho de propiedad, nos habla de la necesidad de un estudio a fondo sobre este derecho fundamentalmente debido a la amenaza de distintas escuelas que intentan disolverlo y causar graves revoluciones a la sociedad futura.

En nuestro análisis, comenzaremos por la definición que dá Balmes en su tratado sobre el derecho de propiedad:

"La propiedad general tomada esta palabra en su acepción más general es la pertenencia de un objeto a un sujeto asegurada por la ley.... con exclusión de todos los demás" (23).

En esta definición general, el pensador de Vich se centra en estos dos elementos: lo que pertenece a uno con exclusión de todos los demás y que esta pertenencia esté asegurada por la Ley. Si esta Ley es natural, la propiedad será natural; si es positiva, será positiva.

Balmes continúa preguntándose por el fundamento del derecho de propiedad, pues le interesa llegar al conocimiento de sus verdaderas causas y por qué todos no tienen derecho a todo.

Antes de demostrarlo, nos hace una serie de observaciones que nos sirven para enfocar el tema pues sólo se puede comprender este derecho si abarca todas sus relaciones y no se aplica un método exclusivo:

"En el derecho de propiedad se combinan los eternos principios de la moral con las condiciones y necesidades individuales, domésticas y públicas, y con miras económicas, y también con el fin de evitar el que la sociedad esté entregada a una turbación continua" (24).

Por lo tanto, lo primero que en esta cuestión conviene salvar es la existencia de este derecho ya que está fundado en la Ley natural aun cuando puedan existir otras escuelas que lo expliquen de diferente forma.

El carácter sagrado e inviolable de este derecho constituye, para el pensador vicense, una idea esencial a la subsistencia de la sociedad:

"En el momento en que la propiedad deja de ser inviolable, la sociedad se disuelve, porque entonces es ella un absurdo.... El día que el respeto a la propiedad o desaparezca enteramente, o llegue a ser una mentira, por razón de atribuirse el gobierno la facultad de disponer de ella con livianos pretextos, manteniéndose el hombre en el orden social ¿qué hace sino exponer sus riquezas a la vista de la codicia y de la iniquidad armadas de la fuerza?" (25).

Sin embargo, este derecho de propiedad tiene sus limitaciones y está subordinado a otros derechos. Así se expresa Balmes al referirse a las condiciones fundamentales en toda organización social, y al posible comportamiento humano en el caso de que no tuviera que atender a sus relaciones de sociabilidad:

"Si el hombre viviera sólo, atendería a sus necesidades echando mano de los medios que le ofreciese la naturaleza; cogería el fruto del primer árbol que le ocurriera; se guarecería en las cuevas dode hallase más comodidades; o si levantase alguna choza, elegiría el sitio y la forma de la construcción según sus necesidades o capricho. El mundo sería suyo, y la posesión y el usufructo no conocerían más límite que el de sus fuerzas" (26).

Por ello, estos principios con que se debe combinar el derecho de propiedad se hallan sujetos en sus aplicaciones a circunstancias muy cambiantes según las variaciones de los tiempos, y el derecho civil siempre ha resuelto de diferentes maneras, una vez que se salve el

principio tutelar de la propiedad como base indispensable de toda organización social.

Como podemos ver por todo cuanto llevamos dicho, la doctrina de Balmes sobre la propiedad privada no es nueva: es la seguida por los grandes autores tradicionales, pero apuntando algunas soluciones y buscando orientaciones que puedan guiar en la práctica. En este sentido, haremos referencia a la doctrina del trabajo y al carácter social de la propiedad.

-El Trabajo, origen de la propiedad

Balmes se da cuenta que el tema central de la cuestión social de la propiedad es la doctrina del trabajo y su realización práctica, y a él remite su origen primitivo (27).

Ensalza el trabajo humano que, por otro lado, recorre toda la tradición doctrinal cristiana. En su conocida obra de El Criterio, al hablar sobre los males causados por la ociosidad nos dice:

"El trabajo es uno de los bálsamos más eficaces para curarnos las llagas que nos hayan abierto las pasiones, así como es uno de los preservativos más seguros para impedir el abrirlas" (28).

El trabajo, constituye, pues, el fundamento jurídico de la propiedad; la posesión será tanto más justa cuanto más directamente la haya creado el trabajo del dueño. Además, es el instrumento más apto para satisfacer nuestras necesidades y para explotar los medios encerrados en la propia naturaleza.

El trabajo, se convierte así, en el título más justo para apropiarse de una cosa, suponiendo que no haya todavía propiedad alguna:

"Un árbol, que está en la orilla del mar en un país de salvajes no es propiedad de nadie; pero si uno de ellos le derriba, le ahueca y hace de él una canoa para navegar, ¿cabe título más justo para que pertenezca al salvaje marino la propiedad de su tosca nave?. Este derecho se funda en la misma naturaleza de las cosas" (29).

La propiedad adquirida de este modo la considera garantizada por la misma Ley natural y como continuación de la propiedad de las facultades empleadas en el trabajo de la cosa. Si el fruto del trabajo no perteneciera al trabajador no tendría utilidad:

"Siendo todo de todos, igual derecho tendría el laborioso que el indolente; las fatigas no hallarían recompensa, y así faltaría el estímulo para trabajar. Luego el trabajo es un título natural para la propiedad del fruto del mismo, y la legislación que no respete este principio es intrínsecamente injusta" (30).

Para la adquisición de la propiedad, pone como título primero el trabajo y no la ocupación. Esta, en tanto es título en cuanto es acción y, por tanto, en cuanto supone un trabajo en el ocupante. Este, no es un trabajo productivo, como el que sirve de fundamento para la escuela socialista, sino que se trata de una actividad de las facultades del hombre sobre la cosa. Otros autores defienden la ocupación como título primitivo, pues a esta actividad la llaman simple ocupación, y no trabajo.

Cuando se trata de una propiedad heredada, Balme también defiende el principio del trabajo tanto en las transmisiones gratuitas como en las no gratuitas. Así, refiriéndose a las primeras nos dice que el estímulo del hombre para trabajar es poder dejar a quien ama el fruto de su trabajo. Estas son sus razones:

"El individuo no limita sus afecciones a sí propio, las extiende a sus semejantes, y muy particularmente a su mujer, hijos y parientes. Cuando trabaja no busca solamente su utilidad, sino también la de las personas que ama o que

dependen de él o a cuyo bienestar puede contribuir. Esto se funda en los más íntimos sentimientos del corazón y la aplicación del fruto del trabajo del hombre a la utilidad de las personas de quienes debe cuidar el operario es una condición indispensable para la conservación de las familias. Luego el que los bienes del padre pasen a los hijos es un principio de derecho natural que no se puede contrariar sin cegar en su origen el amor al trabajo y perturbar las relaciones de la sociedad doméstica" (31).

Balmes considera, por tanto, como un estímulo del trabajo, el repeter la voluntad del dueño en cualquier clase de transmisión. Es un derecho de herencia fundado en este principio del trabajo por motivos de equidad y conveniencia, además de servir de estímulo para el trabajo si conoce el uso que de él puede hacer durante y después de su muerte.

Como conclusión de esta doctrina, Balmes deduce estos principios fundamentales: 1º, lo sagrado del derecho de propiedad y, 2º el uso que se debe hacer de los bienes por quienes los han recibido de forma gratuita, que deben emplearlos para el bien de sus semejantes.

En las transmisiones no gratuitas vale el mismo principio anterior, pues en este caso -cambios, salario, compraventa... - no hay más que una permuta de trabajo actual o acumulado:

"El comprador transmite al vendedor la propiedad del dinero; pero es con la mira y la condición de adquirir la propiedad del objeto comprado. Como toda propiedad se funda primitivamente en el trabajo, resulta que todos los cambios entre los hombres se reducen a cambiar una cantidad de trabajo."(32).

Balmes finaliza este tratado de la propiedad reprobando la usura pues, en consecuencia con lo expuesto, no se puede exigir un fruto de aquello que no lo produce, e impedir que los ricos sin trabajar vivan a expensas de los pobres y se aprovechen de su trabajo.

-El trabajo, instrumento de realización personal.-----

Hemos de recordar que el hombre se halla involucrado en el mundo del trabajo como algo fundamental para su realización personal. El trabajo se convierte en elemento esencial de la perfección humana:

"El secreto para hallar la felicidad es el cumplimiento del deber, y éste no se cumple sin el trabajo"(33).

Así pues, Balmes recogiendo la tradición cristiana sobre el trabajo que engrandece a quien lo realiza, le concede un valor ético e incide en esa visión religiosa y moralizadora del trabajo, que no constituye un fin en sí, sino en cuanto dignifica la vida humana. No es el hombre para el trabajo, sino éste para el hombre que lo usará en la medida que lo ayude en su autorrealización.

Pero si es claro que el hombre debe autorrealizarse en plenitud, ello se logra respetando y asumiendo el ordenamiento natural para orientarlo hacia la trascendencia. Así, el hombre en el pensador vicense, es algo más que trabajador cuya actividad se halla más o menos vinculada con ese proceso de realización humana, que usará el trabajo como instrumento o medio hacia la transformación de las cosas. No puede constituir un objetivo en sí, que se agote y no trascienda, sino que ha de servir al perfeccionamiento del hombre en su evolución progresiva que aspira a su máxima perfección. Estas

ideas pueden tener cierta sintonía con las que más tarde reflejara el filósofo existencialista Jaspers al afirmar que "el hombre es un ser inacabado, en constante evolución hacia la realización completa de sí mismo; ese camino es la autorreflexión" (34).

-Carácter social de la propiedad.-

Balmes, como hemos dicho, encuentra necesaria la propiedad privada y ello contra quienes niegan su legitimidad considerándola como causa fundamental de los males sociales. Pero pide para ella el límite correspondiente: en el orden humano sería el límite racional para después aspirar al perfecto y justo y, en el orden ideal, el límite supremo: -el moral- que tiene sus limitaciones y está sujeto a otros derechos. Además, debe subordinarse al bien común y a la paz social con las indemnizaciones correspondientes conforme a los principios de justicia social (35). Se trata, pues, de la doctrina misma de la Iglesia que reconoce a la propiedad el doble carácter individual y social, y reclama para ella el límite debido a la razón de ser de la sociedad misma, es decir, el bien común, el bien de los demás, el bien público o social.

Pero ¿cuál es el pensamiento católico con respecto a este derecho de la propiedad privada que venimos estudiando?. Vamos a analizar solamente algunas nociones significativas del pensamiento católico para poder contrastarlas con las ideas de nuestro autor.

A grandes rasgos podemos constatar que la idea que se repite tanto en los documentos de los Papas: León XIII, Pío XI y Pío XII, como a través del Concilio Vaticano II, que llama de "índole social", se apunta a nuevas formas jurídicas de propiedad en la línea de la socialización (36). Así establece de forma clara respecto a este punto que "la propiedad privada, incluso de los bienes de producción, es un derecho natural al cual es intrínsecamente inherente una función social"(37).

Y más adelante nos dice: "No basta, sin embargo, afirmar que el hombre tiene un derecho natural a la propiedad privada de los bienes,

incluidos los de producción, si al mismo tiempo no se procura con toda energía que se extienda a todas las clases sociales el ejercicio de este derecho... Hoy más que nunca hay que defender la necesidad de difundir la propiedad privada. Con el uso prudente de los recursos técnicos que la experiencia aconseje, no resultará difícil realizar una política económica y social que facilite y amplíe lo más posible el acceso a la propiedad privada de los siguientes bienes: bienes de consumo duradero; vivienda, pequeña propiedad agraria, utillaje necesario para la empresa artesana y para la empresa agrícola familiar..."(38).

Por lo tanto, podemos pensar que se mantiene fiel, en este punto, a la tradición tomista que funda la concepción del derecho de propiedad no en un punto de vista individual, sino más bien en la armonía de los dos factores, individual y social. Por otro lado, la distinción entre lo necesario y lo superfluo considerando el derecho de propiedad privada como un derecho natural secundario, es decir, relativo al bienestar humano, está en la base de la noción cristiana de la propiedad.

Conforme a lo que llevamos dicho, y recordando las palabras de Balmes haciendo referencia a que la sociedad en un futuro presentará un aspecto totalmente nuevo, podemos preguntarnos si Balmes preveía las reformas de la sociología católica moderna. Por de pronto, podemos decir que la palabra justicia social no aparece en sus tratados; pero el modo de expresarse no es otro que el que se ha propugnado y exigido a los patronos a título de caridad y de justicia social por parte de los sociólogos católicos.

Pero si, efectivamente, se reconocen los derechos del trabajo, el fundamental de esos derechos es el derecho al salario justo:

"El trabajo ha de ser constante y además retribuido lo suficiente para que el salario alcance a la manutención del jornalero y su familia"(39).

Balmes piensa, en este sentido, que las exigencias de la propiedad y la justa retribución del trabajo se hallaban muy alejadas de la realidad. Ello se debe al peligro del nuevo sistema económico que va surgiendo y a su verdadera causa, la imagen materialista del hombre. Esta preocupación por el hombre y, concretamente, por el obrero como sujeto de su propia voluntad y no como mero objeto de la economía, queda patente en su testamento político, último escrito de mayo de 1848:

"La mejora de la suerte del operario es, sin duda, un objeto de alta importancia, es preciso que se piense en ella. Los que desdeñasen el examen de esta cuestión no conocen los grandes peligros que por ella está amenazada la sociedad... Creo que la organización del trabajo tiene porvenir, que al fin esto introducirá modificaciones que ahora son irrealizables.."(40).

Ahora sólo nos queda el análisis del orden intelectual como orden integrador, para poder completar el Orden Social en aras de la perfección de la sociedad.

c) El Orden Intelectual .-

El estado intelectual de los pueblos ofrece a Balmes serias dificultades e investigaciones más profundas que el estudio de su estado material y moral por cuanto el movimiento científico y

literario se ofrece como un signo muy equívoco para el desarrollo intelectual.

"Sobre todo no podemos menos de recordar una verdad tan sencilla como poco advertida, y es que el desarrollo intelectual de los pueblos no proviene solamente de los libros, sino de un concurso de causas que nada tiene que ver con las escuelas y con las letras" (41).

Por eso dice que la sociedad no se gobierna por la ciencia, sino por el buen sentido, es decir, por ese instinto social en cuanto resultado de lo que va enseñando la experiencia.

Ciertamente, refiriéndose en concreto a la ciencia, al "orden intelectual" o de los conocimientos -las ideas no cuentan en el mundo de la historia, sino cuando se socializan-, ello tiene lugar fundamentalmente a través de la instrucción y la institución. Dado que la civilización (incluida la cultura) es, para Balmes, algo eminentemente social y la sociedad es un "conjunto de individuos" no habrá verdadera civilización si los contenidos ideológicos no han penetrado en cierto grado en los miembros del grupo. Así, no hay civilización (en cuanto es en parte progreso intelectual) sin una difusión apreciable de los conocimientos, lo que sólo se logra con la instrucción; y, además, las ideas sólo pueden influir sobre la realidad social mediante esa instrucción. Unicamente, pues, por el camino de la instrucción, como generalización de las ideas, pueden éstas adquirir consistencia social.

Lo decisivo, por tanto, es la instrucción y no la riqueza de ideas de unos pocos que se muevan al margen de la corriente histórica.

Ya Balmes destacaba el papel de la educación y la instrucción como dos grandes gérmenes de toda organización social. En su discurso

inaugural de la cátedra de Matemáticas de Vich (42), había ensalzado las ventajas de la instrucción y destacaba cómo España, que padece un gran atraso en las ciencias naturales y exactas, se encuentra igualmente retrasada en la agricultura, la industria y el comercio.

De todos modos, la instrucción como simple cultivo de la inteligencia no es, por sí sola, causa de efectivo progreso social pues requiere de una educación moral y religiosa ya que la acumulación de conocimientos en la multitud no la hace mejor ni más feliz.

"Instrúyase al pueblo; pero instrúyase bien, que la verdadera luz no daña jamás al hombre"(43). Y, precisamente: "uno de los primeros cuidados que debe ocupar al hombre es tener bien arreglada esta luz" (del entendimiento) (44).

Existe también otro procedimiento por el que los contenidos ideológicos penetran en la realidad social con fuerza eficaz: es el de la institución. Precisamente Balmes ha puesto de relieve en numerosas ocasiones, y más concretamente, en su obra más sistemática: El Protestantismo comparado con el Catolicismo..., la importancia de las instituciones como referencia necesaria si se quiere que la idea obre sobre la sociedad o pretende asegurarse un provenir.

Además, las actitudes intelectuales se despiertan en el hombre gracias a la educación y la instrucción pues todo hombre es lo que es gracias a la educación llevada a cabo por los padres, maestros, amigos, etc.:

"La educación es al hombre lo que el molde al barro: le da la foma"(45).

Es por esto que Balmes concede gran importancia a las posibilidades de la educación y de la instrucción:

"No olvidemos que el principiante que, por mala dirección de su maestro, no sale en su vida de la clase de un miserable rutinero, con una enseñanza acertada hubiera sido quizá un grande hombre" (46).

El pensador catalán, que se dedicó durante años al tema de la docencia, esboza un plan de instrucción; se pronuncia contra la centralización cultural y demanda la clarificación en los centros culturales con vieja tradición. Se lamenta por la falta de infraestructura en las instituciones científicas y formativas y pide una consideración mayor para la fundación particular por parte de las autoridades por la importancia y consecuencias que, para el pequeño, tiene la instrucción primaria:

"Uno de los primeros cuidados que han de ocupar a los gobernantes y a todos los que, teniendo alguna influencia directa sobre la sociedad, se interesan por el bien de sus semejantes, es sin duda la instrucción primaria. Si ésta se halla arreglada, si presiden a la misma la religión y la moral, resultarán los hombres más instruídos y menos viciosos, porque la generalidad de ellos no se forma con el estudio de elevadas ciencias, ni está destinada a carreras literarias, sino que viviendo en una condición modesta conservan en el resto de sus días lo que se les ha enseñado en la primera edad, sin que tengan ocasión de añadir al caudal de sus luces otra cosa que las lecciones de la experiencia" (47).

El pensador vicense piensa que la enseñanza debe estar ordenada al

fin social de la época y su metodología acomodada al espíritu científico del tiempo. Por ello, al comentar la tendencia especial de su tiempo y la generalidad y trascendencia del saber, nos habla de la necesidad de una instrucción amplia y extensa:

"Más ahora no basta poseer a fondo una ciencia, es necesario además tener alguna noticia de todas, porque atendido el carácter de generalidad y trascendencia que se ha comunicado a todos los ramos del humano saber... atendida la extensión y variedad de aplicaciones que a toda clase de objetos está haciendo la actividad del siglo, no es dable tomar parte en las discusiones científicas ni participar de la acción que se ejerce en la práctica de los conocimientos, sin poseer instrucción vasta y amenizada..." (48).

Por esta razón, la enseñanza debe adaptarse a las capacidades, disposiciones y aptitudes de cada uno, y adecuarse a la comprensión y ritmo de cada edad, procurando no distraerse en asuntos superficiales:

La abundancia de libros, de periódicos, de manuales de enciclopedias acarrea un mal muy grave, y es que hace perder a muchos en intensidad lo que adquieren en extensión, y no pocos les proporciona aparentar que saben de todo cuando en realidad no saben nada" (49).

Pero además, la instrucción debe estar ordenada al fin social y a las capacidades del alumno no sólo a través de una iniciación general y básica, sino también atendiendo a una necesaria instrucción profesional y especializada que redunde en beneficio de la sociedad:

"Si una gran parte del tiempo que se pierde

miserablemente en la escuela y en casa, ocupándose en estudios inconducentes, se emplease en adquirir los conocimientos preparatorios, acomodados a la carrera que se quiere emprender, los individuos, las familias y la sociedad reportarían por cierto mayor fruto de sus tareas y dispendios" (50).

De todos modos, dada la gran transcendencia que para nuestro autor implican las ideas pedagógico-educativas en el desarrollo y perfeccionamiento del hombre y de la vida social, hemos preferido hacer un análisis más exhaustivo de estos aspectos, y ello lo realizaremos en un apartado posterior.

NOTAS

- (1) Balmes, J., Op. cit. T.I, p. 610.
- (2) Ibid. T. VII, p. 1045.
- (3) Menéndez Pelayo, M.: "Dos palabras sobre el contenido de Balmes". Actas del Congreso Internacional de Apologetica, T.I, Vich, 1911, p. 450.
- (4) Balmes, J., Op. cit., T. V, p. 511.
- (5) Ibid. T. VII, p. 82.
- (6) Ver, El Protestantismo... T. IV, p. 195.
- (7) Ibid. T. V., p. 493.
- (8) Ibid. p. 494.
- (9) Ibid. pp. 494-495.
- (10) Ibid. p. 495.
- (11) Ibid. T. VII, p. 1045.
- (12) Ibid. T. IV., p. 287.
- (13) Ibid. p. 289.
- (14) Véase, cap. XXIII, referido a "la conciencia pública". T. IV, pp. 277-283.

- (15) Ibid, T. V. pp. 516-517.
- (16) Ibid, El Criterio, T. III, p. 746.
- (17) Ibidem.
- (18) Ibid, T. V., p. 496.
- (19) Ibid, pp. 497-498.
- (20) Ibid, T. II, p. 718.
- (21) Ibid, T. V, p. 484.
- (22) Ibid, T. V. p. 949.
- (23) Ibid, T. III, p. 165.
- (24) Ibid, p. 167.
- (25) Ibid, T. V., p. 718.
- (26) Ibid, T. III, pp. 163-164.
- (27) Cfr. T. V. p. 625.
- (28) Ibid, T. VIII, p. 579.
- (29) Ibid, T. III, p. 167.
- (30) Ibid, pp. 167-168.

- (31) Ibid, p. 168.
- (32) Ibid, pp. 169-170.
- (33) Ibid, T. VIII, p. 581.
- (34) Jaspers, K.: La filosofía desde el punto de vista de la existencia, F.C.E., México, 1953, p. 101.
- (35) Cfr. T. III, pp. 165-174 y concretamente cap. XXIV sobre: "La sociedad en sus relaciones con la moral y la religión".
- (36) Ver, Conc. Vat. II, Constitución "Gaudium et spes", sobre la Iglesia en el mundo actual, nº 71, edit. Razón y Fe, Madrid, 1967.
- (37) Juan XXIII, Mater et Magistra, nºs 19, 109
- (38) Ibid, nºs 109, 113, 115
- (39) Balmes, J. Op. cit. T. V. p. 854.
- (40) Ibid, T. VII, pp. 1044-1045.
- (41) Ibid, T. V., p. 499.
- (42) Cfr. T. I., p. 135.
- (43) Ibid, T. V., p. 491.
- (44) Ibid, T.III, p. 556.

- (45) Ibid, T. VIII, p. 339.
- (46) Ibid, p. 548.
- (47) Ibid, T. V., p. 603.
- (48) Ibid, T. VI, p. 661.
- (49) Ibid, El Criterio, T. III, p. 748.
- (50) Ibid, p. 747.

CONCLUSIONES DE LA TERCERA PARTE

- Hemos comprobado anteriormente en Balmes una gran preocupación por la reivindicación del hombre entero en su pensamiento epistemológico, se trata ahora de reivindicar la vida social mediante un serio compromiso con la sociedad indisolublemente unido a la persona y complemento necesario para la autorrealización y madurez humana.
- En la raíz de su preocupación por el problema social encontramos un espíritu de lucha por clarificar la confusión político-social de su tiempo, tratando de diagnosticar el estado social y de restablecer la cultura en coherencia lógica con sus planteamientos éticos y con los mismos criterios de integración y armonía antes apuntados. Y ello porque las exigencias ético-normativas al hacer referencia a la organización de la sociedad, determinan fuertemente la situación concreta de la vida social del hombre.
- Con un sentido histórico y sociológico para ver el transfondo de lo que está más allá de las contingencias y mutaciones del tiempo, Balmes ya esbozaba claramente el concepto de una nueva ciencia a la que denomina "Ciencia social" con las investigaciones necesarias para formar el verdadero "estado social de un pueblo" cuyo conocimiento es fundamental para la previsión y utilidad de las instituciones.
- Balmes no se queda en la esfera de lo especulativo sino que quiere aplicar una metodología basada en la investigación empírica con una significación positivista para la ciencia social, que es lo que caracteriza a la sociología balmesiana.

- Propugna una filosofía de la historia como única doctrina que da sentido a la historia, pues muchas veces los hechos se explican desde la periferia, por causas políticas, sin llegar a lo profundo de la sociedad, al fondo de la historia, al vivir de los pueblos. No obstante, comprende que es una ciencia muy atrasada, una ciencia en formación que surtirá profundas modificaciones como la economía política.
- Para Balmes, no hay progreso económico sin mejora social pues la perfección del individuo sólo se consigue en sociedad. De ahí su postura contra la doctrina individualista, ya que el hombre tiene necesidad de complementarse para alcanzar los dominios culturales y la realización personal; o contra las teorías organicistas, que conciben la sociedad como una unidad orgánica y a ella somete el individuo. Por el contrario, sociedad e individuo son igualmente esenciales y complementarios para su perfección y enriquecimiento mutuo: en esto consiste la verdadera civilización.
- Además, su compromiso con las cuestiones sociales le convierten en un pensador de la praxis, acercando sus teorías a las situaciones concretas de la vida del hombre, con una preocupación constante por mejorar el estado de las clases más numerosas.
- Ello le obliga a analizar los distintos órdenes en que se halla estructurada la sociedad y concretamente el valor de las ideas y de los hechos sociales para el progreso del hombre y de la sociedad. Precisamente el instinto intelectual será el que ayude a descubrir las verdades teóricas y a orientarnos en la vida social ya que las ideas sólo pueden influir en la realidad social mediante la instrucción y la educación moral.
- También existe otro procedimiento por el que los contenidos

ideológicos penetran en la realidad social como es la institución, y se lamenta de la falta de infraestructura en las instituciones científicas y formativas por las consecuencias que tiene la instrucción primaria para el pequeño.

CUARTA PARTE: EL IDEAL DE HOMBRE Y DE SOCIEDAD EN BALMES.

C A P I T U L O X: Hombre, familia y sociedad: elementos
 fundamentales de la verdadera
 civilización.

C A P Í T U L O X I: Raíces antropológicas en la estructura de la clase obrera.

C A P I T U L O X

HOMBRE, FAMILIA Y SOCIEDAD: ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA VERDADERA CIVILIZACION.

- 1.- El hombre individual y el hombre social en el contexto de la civilización europea.
 - a) La absorción del hombre por la sociedad en la antropología pagana.
 - b) La sociabilidad del hombre y su necesidad para el desarrollo humano.
- 2.- La familia como base de la sociedad y su prioridad al Estado.
- 3.- El poder civil, garantía del orden y la justicia en la sociedad.
- 4.- Los factores intelectuales, morales y de bienestar material, paradigma de sociedad perfecta.
- 5.- La idea de hombre en su pensamiento político-social.

Notas.

C A P I T U L O X

HOMBRE, FAMILIA Y SOCIEDAD: ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA
VERDADERA CIVILIZACION.

C A P I T U L O X

HOMBRE, FAMILIA Y SOCIEDAD: ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA VERDADERA CIVILIZACION.

1. El hombre individual y el hombre social en el contexto de la civilización europea.

Balmes prefiere estudiar el concepto de civilización no en largas disquisiciones abstractas sino en la vida, y apreciarla en sus valores actuantes a través de los siglos, por eso apela al testimonio de la historia. En este contexto pretende señalar la causa de la superioridad de la civilización europea. Nuestro filósofo se pregunta de dónde habrá recibido ésta esa inmensa superioridad y de ahí nos viene su entronque con sus principales elementos.

"Debe la civilización europea -dice-, todo cuanto es y todo cuanto tiene a la posesión en que está de las principales verdades sobre el individuo, sobre la familia y sobre la sociedad; se han comprendido en Europa mejor que en ninguna otra parte la verdadera naturaleza, las verdaderas relaciones, el verdadero fin de estos objetos; se tienen sobre ellos ideas, sentimientos, miras de que se careció en otras civilizaciones"(1).

Si anteriormente nos habíamos centrado en el contenido, en el objetivo de la civilización y así estudiamos sus elementos de moralidad, inteligencia y bienestar, ahora pretendemos fijarnos en el sujeto, como elemento de perfección. Balmes distingue entre el individuo, es decir, el hombre considerado en sí prescindiendo de sus numerosas relaciones, y el ciudadano en cuanto forma parte del gran sistema del universo.

Balmes, al tratar de la civilización como perfección de la sociedad, se refería al mayor número posible que había de participar de la mayor instrucción, moralidad y bienestar y, con ello, señalaba precisamente al hombre individual, como primer elemento de la sociedad. Si se reúne en sociedad es para en ella adquirir la perfección que a solas le es imposible.

La sociedad mira a las personas asociadas, no como meros individuos, sino como miembros de una comunidad; y si la civilización mira a la sociedad como perfección de ella, podemos concluir que en la mentalidad balmesiana la norma reguladora de la perfección de la sociedad y de la civilización es la persona humana, origen y fin de las organizaciones sociales.

En este sentido podemos preguntarnos, ¿cuál es el hombre ideal en el pensamiento de Balmes?. Podemos afirmar que el hombre modelo es, para nuestro autor, el hombre descrito a lo largo de El Criterio cuya síntesis se halla en el último párrafo del mismo titulado "Conclusión y resumen" y que el propio Balmes destacó para presentar la nueva obra en el prospecto que publicó El Pensamiento de la Nación:

"El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno... El entendimiento sometido a la verdad; la voluntad sometida a la moral; las pasiones sometidos al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza" (2).

Aunque el párrafo sea un poco largo, creemos merece la pena

transcribirlo enteramente ya que en él se refleja, en síntesis, todo un programa de su pensamiento antropológico. Además, se puede percibir cómo los mismos elementos que integran el mundo pequeño que es el hombre, haciéndolo completo, son los mismos que han de integrar una sociedad y una civilización perfectamente logradas.

Balmes, pues, se muestra no idealizador del hombre, sino sensato y realista, que tuvo que enfrentarse en su realidad vital con una sociedad en equilibrio inestable, y analizar los distintos elementos donde se muestran los móviles más secretos de las interioridades humanas.

Se dió perfecta cuenta de la multiplicidad de fuerzas contrapuestas que no trató de suprimir o anular, sino de imprimirles una dirección convergente buscando en el hombre, y en la sociedad esa armonía orgánica que integrara miembros heterogéneos en una unidad y coherencia dinámica.

Así podemos ver en su obra El Protestantismo... cómo afronta el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad desde una perspectiva apologética, como corresponde a la naturaleza de esta obra. Le interesa descubrir la obra del Catolicismo como civilizador y su aportación sobre el individuo mismo como primer elemento de la civilización.

a) La absorción del hombre por la sociedad en la antropología pagana.

En el Capítulo XXI de la obra mencionada, estudia el individualismo en los pueblos antiguos y, en el siguiente, trata del respeto al hombre en los pueblos antiguos y en los modernos. Entre nuestra civilización y las antiguas, Balmes encuentra una diferencia capital cuando se refiere al individuo y es que el "hombre como hombre" no era estimado en lo que vale:

"El defecto no estaba en el corazón, sino en la cabeza; lo que faltaba sí, era la comprensión de toda la dignidad del hombre" (3).

Ahora bien, si el hombre no era tenido en nada ya que la sociedad le absorbía por completo, las consecuencias de este menosprecio y de esta absorción se convierten en discordias y luchas violentas:

"¿Y sabéis lo que acontece entonces con esa falta absoluta de respeto al individuo, con ese completo aniquilamiento del hombre ante el poder aterrador que se pretende representante de la sociedad?. Sucede que renace el sentimiento de asociación en diferente sentidos; pero no un sentimiento dirigido por la razón y con miras benéficas y previsoras, sino un sentimiento ciego, instintivo, que lleva a los hombres a no quedarse solos, sin defensa, en medio del campo de batalla; y asechanzas en que se ha convertido la sociedad; que los conduce a unirse, o para sostener al poder..., o para derribarle.." (4).

Balmes, pues, critica esa absorción del individuo por la sociedad y concretamente los escritos de los antiguos filósofos que hacen de la sociedad una especie de todo y que miran al hombre como un instrumento del que se valen pero sólo si se considera útil a la sociedad. En este sentido critica las enseñanzas de Platón en su República al tratar de evitar la discordia en el rebaño, reduciendo, así, la especie humana a la condición de los brutos. Las mismas críticas se extienden a Aristóteles ya que en su Política enseña los mismos crímenes que su maestro (5).

Encontramos así, la falta del conocimiento del hombre, el poco

aprecio de su dignidad, como una de las causas principales del mal de los antiguos pueblos paganos, y pone en el Catolicismo la razón fundamental del verdadero conocimiento del hombre, el aprecio de su dignidad, la estimación y el respeto por el mero título del hombre.

Este gran respeto por la dignidad humana se puede ver plasmado en sus palabras cuando, con ocasión de su primera publicación política, escribe a Don Antonio Ristol desde Vich en 1840:

"Desearía que, si es posible, sondeases si en política hay algunos que se hayan resentido; pues quizás no falten de éstos aun entre los moderados. Al menos nadie podrá negar que, si ataco opiniones, respeto profundamente las personas; en esta parte nadie podrá quejarse, desde el carlista hasta el republicano". (6).

"Yo respeto demasiado a los hombres para que me atreva a insultarlos, y sé contemplar con serena calma el vasto círculo en que giran las opiniones, porque no tengo la necia presunción de que puedan ser verdaderas solamente las mías" (7).

Ahora bien, esto no significa que Balmes se pase al otro extremo de un sobreprecio del individualismo. Su pensar armónico e integral no le hizo olvidar que el hombre, como persona inteligente y libre, debe completarse en la vida social. Este aspecto de su vocación social ha sido reconocido desde muy temprano como se puede apreciar desde sus primeros escritos donde se pone de manifiesto cómo el hombre no se realiza plenamente si no adquiere una dimensión social y, por consiguiente, un compromiso social.

b. La sociabilidad del hombre y su necesidad para el desarrollo humano.

Con gran espontaneidad Balmes contemplaba el paso del hombre individual al hombre social. En su Filosofía Elemental encontramos una prueba muy sencilla de la naturaleza social del hombre, deduciéndola de sus perfecciones interiores. Al finalizar el apartado de la "Ideología Pura" aparece el cap. XVII: "Consecuencias importantes bajo el aspecto religioso y moral", y anteriormente había expuesto la naturaleza de la idea y de su origen, de la certeza, la ciencia... entroncando así, los estudios ideológicos con los sociales y morales:

He aquí la primera consecuencia:

"En primer lugar queda demostrado que el hombre ha nacido para vivir en sociedad. Abandonado a sí mismo, sus facultades más nobles no se desenvuelven: o permanecen completamente adormecidas, o, si tienen algún ejercicio, es tan escaso que no nos deja percibir su existencia... Es evidente que el hombre no ha sido criado para un estado en que sus facultades más nobles no pueden desplegarse, en que deja, por decirlo así, de ser hombre; luego la ciencia ideológica por sí sola basta a demostrar que el estado natural al hombre es la sociedad" (8).

En la Ética de la misma obra toca directamente el tema de la sociedad, comenzando su desarrollo a partir de su origen desde el hombre. Por de pronto, hace constar el hecho histórico de que siempre y en todas partes el hombre se ha encontrado en relación con sus semejantes. La natural sociabilidad del hombre lo expresa con estos argumentos:

"Las leyes que rigen en la generación, crecimiento y perfección del hombre físico son un argumento irrecusable de que no puede estar solo; y las que presiden al desarrollo de sus facultades intelectuales y morales confirman

la misma verdad. Al nacimiento precede la sociedad entre el marido y la mujer, y sigue la sociedad del hijo con la madre. Sin estas condiciones, o no existe el hombre o muere a poco de haber visto la luz. La debilidad del recién nacido indica la necesidad del amparo, y el largo tiempo que su debilidad se prolonga manifiesta que este amparo ha de ser constante. Dejadle sólo cuando acaba de nacer, y vivirá pocas horas; abandonadle en un bosque, aun cuando cuente ya algunos años, y perecerá sin remedio. La necesidad de la comunicación con sus semejantes la manifiestan con no menor claridad las condiciones de su desarrollo intelectual y moral... De esto debemos inferir que el hombre no está destinado a vivir solo, sino en comunicación con sus semejantes" (9).

2.- La Familia como base de la sociedad y su prioridad al Estado.

Dada la orientación filosófica de Balmes, el profundo sentido católico de la misma e incluso su entronque con la tradición catalana en la que siempre ha existido el culto a la familia como "elemento primitivo del Estado" en sus instituciones jurídicas tradicionales, es natural que partiera, en su concepción política, de considerar a la familia como cimiento y base de la sociedad.

"La primera sociedad -dice- la más natural, la indispensable para la conservación del género humano, es la familia" (10).

Tal vez por estimar estas ideas como una verdad evidente de suyo o, tal vez, también, por ser un tema no especialmente discutido en su tiempo, el hecho es que no pone especial hincapié en ello, sino que, más bien, insiste, con carácter apologético, en la influencia del catolicismo en la familia, y por ella, en la civilización, principalmente en la estabilidad e indisolubilidad del matrimonio (11). Aunque en carta a su amigo Ferrer Subirana le advierte del "posible desorden en la familia y el transtorno en la sociedad" (12), no señala cuáles sean en concreto tales desórdenes.

En este sentido, Herbert Auhofen nos dice: "hace un siglo el matrimonio y la familia poseían todavía como instituciones tal solidez que desde este ángulo no se originaba a la sociología ningún problema. Por eso encontramos en Balmes sin cambio ni perfeccionamiento notables la vieja concepción cristiana sobre las instituciones matrimonial y familiar"(13).

Desde una perspectiva histórica, Balmes trata de la familia haciendo ver el progreso que en esto ha traído el cristianismo:

"La sociedad pagana cuidaba de tal modo la unidad social, que en nada atendía a los derechos del individuo y de la familia; mientras que aquella, la cristiana, ha combinado los intereses del individuo y de la familia con la sociedad de manera que ninguna de las dos se destruyen" (14).

Así defiende desde un punto vista apologético la santidad del matrimonio contra los ataques del Protestantismo y las funestas doctrinas de la reforma (15).

Desde un punto de vista filosófico, enseña, con los demás filósofos católicos que "...la primera sociedad natural es la de familia" (16). La más indispensable para la conservación del género humano (17).

Desde otra perspectiva que podría denominarse psicológico-moral, habla de la familia en cuanto encauza y reprime la pasión avasalladora del amor (18).

Finalmente, también se puede considerar bajo un aspecto social-obrero por cuanto facilita, como factor demográfico, la multiplicación de la población. Anuncia los peligros a que se exponen los jóvenes al proceder en este negocio con demasiada ligereza, y cómo de las familias indigentes ha nacido la cruel plaga del pauperismo (19).

En su doctrina, pues, se puede ver un verdadero catecismo de educación del joven para la familia y el hogar cristiano en la línea de otros trabajos de la escuela social católica en su defensa de la familia como la verdadera célula y la más sólida base de restauración social (20), ya que constituye como el santuario de los principios sociales o la fábrica de reservas morales.

Si en el capítulo XX de su obra "Filosofía fundamental", aborda Balme la explicación fundamental del orden moral y muestra que la

conservación y perfeccionamiento que la naturaleza ha encargado a cada individuo se ha de conseguir en sociedad, siendo la primera la familia, de forma análoga, en su Filosofía elemental, cap. XVIII, defiende la sociabilidad humana:

"La especie humana perecería si los padres no cuidasen de sus hijos, alimentándolos, librándolos de la intemperie y preservándolos de tantas causas como las acarrearían la muerte" (21).

Por estas palabras podemos ver cómo la conservación del humano linaje no puede mantenerse por lo que afecta a la vida física. Pero requiere cuidados no sólo en su esfera biológica sino que abarca también la intelectual y moral. Ya hemos comentado que el proceso de personalización es un proceso de socialización por lo que el desarrollo humano implica también la sociedad:

"La razón no se despliega sin la comunicación intelectual; y así es que, al encomendarse a los padres el cuidado de conservar y perfeccionar a los hijos en lo físico, se les ha encomendado también el desarrollo y perfección en el orden intelectual y moral... Este hecho es de la mayor importancia para manifestar la necesidad de que los vínculos del matrimonio sean durables para toda la vida, cuidando, unidos el marido y la mujer, de los hijos que la providencia les ha encomendado" (22).

La sociedad doméstica no sólo es comunidad de vida, de cultura y de educación, sino también es comunidad de derecho en la defensa de una autoridad fundada en la misma naturaleza y, por tanto, anterior a la sociedad civil:

"Ninguna sociedad, por pequeña que sea, puede considerarse ordenada sin una autoridad que la rija; donde hay reunión es preciso que haya una ley de unidad; de lo contrario es inevitable el desorden...De esta regla no se exceptúa la sociedad doméstica... Así, la autoridad paterna está fundada en la misma naturaleza, anteriormente a toda sociedad civil... La autoridad conyugal y la potestad patria tienen diferente extensión en los varios tiempos y países, cuyas diferencias no pertenecen a este lugar y son objeto de la jurisprudencia" (23).

Con ello, se puede ver ya en Balmes un derecho civil matrimonial y familiar, aunque se refiere más a los aspectos morales que políticos y jurídicos.

En definitiva, podemos afirmar de lo dicho, por un lado, la prioridad de la familia sobre el Estado y, por otro, que la existencia del hombre implica una familia y que estas tienen necesidades comunes que llevan asimismo la necesidad de la sociedad, como podemos ver en sus palabras:

"El hombre no ha sido criado para vivir solo; su existencia supone una familia, sus inclinaciones tienden a formar otra nueva, sin la que no podría perpetuarse el linaje humano. Las familias están unidas entre sí por relaciones íntimas, indestructibles; tienen necesidades comunes, las unas no pueden ni ser felices, ni aún conservarse, sin el auxilio de las otras; luego han debido reunirse en sociedad" (24).

3.-El poder civil, garantía del orden y la justicia en la sociedad.-

Si en el apartado anterior hemos dejado sentada la necesidad de la comunicación del hombre con sus semejantes para el desarrollo de sus facultades intelectuales y, por tanto, de la sociedad, empezando por la familia, ello no es posible sin que en dicha sociedad subsista un orden, ni éste sin justicia y, tanto la una como el otro, necesitan un guarda, un intérprete, un ejecutor.

"He aquí, dice Balmes, el poder civil. Dios, que ha criado al hombre, que ha querido la conservación del humano linaje, ha querido, por consiguiente, la existencia de la sociedad y del poder que ésta necesitaba. Luego la existencia del poder civil es conforme a la voluntad de Dios, como la existencia de la patria potestad: si la familia necesita de ésta, la sociedad no necesita menos de aquel" (25).

Esto no quiere decir que toda la sociedad -el Estado concretamente- no sea sino una numerosa familia y consiguientemente todo el poder un simple y natural desenvolvimiento de la patria potestad pues las diferencias, a juicio de Balmes, son claras: .

"Por de pronto salta a los ojos la diferencia del orden doméstico al social, el distinto objeto de ambos, la diversidad de las reglas a que deben estar sujetos y que los medios de que se echa mano en el gobierno del uno son muy diferentes de los empleados en el otro (26).

Este tema del Poder civil, que en realidad es quien da consistencia

jurídica a la sociedad y por eso es cuestión que atañe de forma decisiva a la sociedad misma, ha sido ampliamente desarrollado por Balmes en diversos pasajes. Así, en su obra sobre El Protestantismo... desde el cap. XLVIII hasta el LVI inclusive hace un estudio sobre el poder civil y sobre las diversas formas políticas del ejercicio del poder, y en el cap. LXIX, se exponen las doctrinas de los teólogos católicos sobre el origen de la sociedad y del poder civil. A veces hace una síntesis de las doctrinas tomistas como en el caso siguiente:

"El hombre está dotado del habla, lo que es señal de que por la naturaleza misma está destinado a comunicarse con los demás y, por consiguiente, a vivir en sociedad. Probado ya que ésta es una necesidad imprescindible, faltaba demostrar que lo era también un Poder que la gobernase...; bástale una razón fundada en la misma naturaleza de las cosas, dictada por el sentido común y apoyada en la experiencia de cada día: en toda reunión de hombres ha de haber un director, pues sin él es inevitable el desorden y hasta la dispersión de la multitud; luego en toda sociedad ha de haber un jefe" (27).

Evidentemente Balmes buscaba la libertad pero no una libertad individualista, sino personal y cultural que tampoco está reñida con vínculos sociales, morales y religiosos. El Estado, con sus querellas de partido y lucha por el poder, se había vuelto demasiado problemático para recoger las aspiraciones del individuo libre e integrar la libertad de todos en una voluntad general. De ahí que el ideal de Balmes sea la sociedad libre, organizada de manera natural.

El fin no es ya el Estado, sino la cultura objetiva y subjetiva, imposibles ambas sin la religión, lo que representa el repudio de la

primacía del Estado que hasta para el socialismo utópico era todavía considerado como valor supremo e institución absoluta.

"Es una equivocación -dice Balmes-, confundir la sociedad con el Estado: cosas de suyo muy diferentes", y por Estado entiende, "propiamente hablando, la organización política y administrativa, es decir, el conjunto de medios de gobernar y administrar" (28).

Pero el ente colectivo que incluye esta organización política lo denomina "sociedad civil" o simplemente sociedad. Esta, en definitiva, es el pueblo organizado según sus estamentos profesionales (y ahora también según su estratificación en clases), una totalidad cultural que como sociedad natural, perfecta y completa perfecciona en todos los aspectos al hombre como ser social.

El Estado entonces es tan sólo una forma de expresión de la sociedad, la organización coactiva político-jurídica, el poder ordenador que, conforme a la concepción tomista, se define por su fin. El poder civil es, pues, necesario ya que se necesita un guarda que cuide del orden y de la justicia de la sociedad.

"La existencia de un poder público, -dice Balmes-, es de derecho natural y lo es también la sumisión a sus mandatos. La forma de este poder es varia según las circunstancias... pero bajo una u otra forma este poder ha existido, y ha debido existir por necesidad, dondequiera que los hombres se han hallado reunidos; sin esto era inevitable la anarquía y, por consiguiente, la ruina de la sociedad" (29).

Pero como el Estado, para Balmes, depende en absoluto del cumpli-

miento de su misión, le asigna dos funciones principales: proteger y fomentar la protección y se refiere al fomento de la vida (30), la libertad (31), el derecho de propiedad (32), el bienestar general (33), el orden social (34), el fomento de la instrucción y educación (35), la moralidad y la religión (36).

Pero la sociedad debe atender especialmente a la prosperidad material de todos con previsión sobre los casos extraordinarios de verdadera necesidad:

"La suerte de los desgraciados no puede quedar abandonada a las vicisitudes de la circulación de la riqueza: el legislador está obligado a tener previstos los casos extraordinarios en que pueden sobrevivir calamidades públicas y a guardar en reserva los medios de desvirtuarlos o atenuarlos; y en cuanto a los males ordinarios, que son como el patrimonio de la humanidad, debe tener planteado un sistema de socorros... que sostengan al pobre en su penuria y lo alivien en su enfermedad" (37).

Así, la sociedad, para Balmes, no es para bien de unos pocos, sino de todos y, por consiguiente, el poder público que la gobierna no debe ni puede encaminarse al solo bien de un individuo, de una familia, de una clase, sino el de todos los asociados. Este es un principio fundamental en el Derecho público. El interés público, debe ser la piedra de toque de las leyes, acordes con la sana moral:

"Los pueblos no son para los gobiernos, los gobiernos son para los pueblos...; por consiguiente, el poder público que gobierna la sociedad no debe ni puede encaminarse al solo bien de un individuo, de una familia, ni de una clase, sino al de todos los asociados:

Cuando el mando se dirige al bien particular del que impera, y no al público, la autoridad se degrada, convirtiéndose en una verdadera explotación" (38).

Para llevar a cabo su misión, el poder civil posee atribuciones y el derecho de ejercerlas, puede promulgar leyes que satisfagan las exigencias de la justicia y de obligar a su cumplimiento. Todos los ciudadanos tienen el deber de obedecer, pero únicamente cuando se trata de leyes y órdenes justas y de un poder civil legítimo; en caso contrario estaría permitida la insurrección. Así se expresa Balmes:

"Si ha de ser legítima y prudente la insurrección contra un poder ilegítimo es necesario que los que acometen la empresa de derribarle estén seguros de su ilegitimidad, se propongan sustituirle un poder legítimo y cuenten además con probabilidad de buen éxito" (39).

Se ha de tener en cuenta, además, que el poder político es expresión del poder social de donde toma su fuerza propia, por eso se halla en íntimas relaciones con la sociedad gobernada de quien recibe continua influencia. Ello nos muestra claramente que no puede subsistir un gobierno si se halla en contradicción con los principios e intereses que son dominantes en la sociedad.

En cuanto a las formas de gobierno, es la misma comunidad la que de alguna manera ha de precisarlo. Por ello, Balmes postula sin reservas la vinculación histórico-sociológica de sus formas, preguntando primero por el pueblo de que se trate:

"Nadie podrá sostener que una misma forma sea la que conviene a todos los países, pues que

la razón, la historia y la experiencia demuestran lo contrario... No alcanzamos cómo se puede invocar sobre la humanidad el exclusivo predominio de ningún principio político; no comprendemos los sistemas inflexibles es pro de esta o aquella forma" (40).

De ahí que Balmes, por principio, no toma partido por la monarquía ni por la república, y se vuelve contra la administración burocrática:

"Téngase presente que la administración no constituye la sociedad, la supone ya existente, formada; y, cuando se pide la salvación de ésta a los medios puramente administrativos, se intenta una cosa que está fuera del orden de la naturaleza" (41).

Así, pues, a Balmes le preocupa que la sociabilidad del hombre no quede absorbida por el Estado, sino que su realización se da a través de grupos intermedios, fundamentalmente la familia y después otros grupos sociales y culturales, políticos y económicos sin salirse del horizonte del bien común.

4.- Los factores intelectuales, morales y de bienestar material, paradigma de sociedad perfecta.

Para poder hablar de una civilización perfecta en la mentalidad balmesiana, habrá que tener en cuenta los elementos determinantes del grado de civilización. Entre esos elementos destacan fundamentalmente los factores intelectuales, los factores morales y los de bienestar material, a cuyo análisis nos hemos referido en el capítulo VII. Y es en estos elementos donde se encuentra la norma para juzgar del avance y del retroceso social. Es el criterio discriminatorio para juzgar si una sociedad camina hacia el progreso o la civilización o hacia su decadencia.

Pero, al igual que ocurre con los tres criterios epistemológicos, cuya armonía era imprescindible para alcanzar el conocimiento de la verdad -como ya vimos en el apartado correspondiente-, del mismo modo, Balmes juzgará necesaria la conjunción armónica de los tres elementos en el grado de civilización, si queremos hablar de la perfección de la sociedad. Esta es, ante todo, el resultado de la armonía, por lo que el avance sólo de uno de los elementos de su estructura puede resultar incluso perjudicial para el progreso histórico-social.

Ahora bien, la sociedad no es un objeto abstracto sino que está compuesta por hombres y éstos no alcanzarán su perfección si no es en conjunción armónica y simultánea de todas las facultades del mayor número posible de individuos, lo que contribuirá de manera esencial al perfeccionamiento de la sociedad:

"La sociedad será tanto más perfecta cuanto más verdad proporcione al entendimiento del mayor número, mejor moral a su voluntad, más

cumplida satisfacción de las necesidades materiales" (42).

Llegados a este punto, tal vez deberíamos preguntarnos si el progreso de la sociedad influye en el individuo y en qué medida se puede ver afectado. Debemos partir del hecho de que el hombre no puede vivir sólo por cuanto necesita de la sociedad para su propio desarrollo; y, como ha demostrado la actual psicología genética, el proceso de personalización es un proceso de socialización. Balmes, que conocía bien las ventajas de la asociación decía:

"La asociación es una condición indispensable para el progreso; sin ella el género humano se hallaría reducido a la situación de los brutos" (43).

Por otro lado, para satisfacer sus necesidades materiales, el hombre necesita dominar la naturaleza, pero ésta desborda las posibilidades del individuo; de lo cual se deduce que el problema del desarrollo del hombre como ser inteligente y moral, implica también la sociedad, pues sin cultura no hay desarrollo de la personalidad y la cultura es la herencia social de la humanidad o de un pueblo. Además, la libertad de satisfacer sus deseos y necesidades se encuentra moralmente limitada tanto por la razón humana, cuanto por el propio ejercicio de la libertad de los otros.

Es, pues, necesario una legislación civil con un poder público cuyo objeto no puede ser otro que el de la perfección de la sociedad, es decir, "el interés público, acorde con la sana moral" (44).

Balmes quiere fijar el verdadero sentido de las palabras: interés público, bien público, felicidad pública, dado que se emplean con harta vaguedad, y de ahí la confusión que reina en las palabras:

adelanto, progreso, mejoras, desarrollo, prosperidad, felicidad, civilización, cultura, que cada cual toma en el sentido que le parece bien. A este respecto señala:

"El bien público no puede ser otra cosa que la perfección de la sociedad... y ésta será tanto más perfecta cuanto mayor sea la suma de perfección que se encuentre en el conjunto de sus individuos y cuanto mejor se halle distribuída esta suma entre todos los miembros... Luego la perfección de la sociedad es, en último análisis, la perfección del hombre, y será tanto más perfecta cuanto más contribuya a la perfección de los individuos" (45).

Ya podemos determinar exactamente el término del progreso social, de los adelantos sociales, de la civilización o de cualquier otro de significación similar; el tipo ideal para saber cuando los pueblos se civilizan o no, cuando avanzan o retroceden, y que nos servirá de punto de comparación para fijar el grado de civilización o de perfección de una sociedad. Aún los privilegios para determinados individuos o clases no deben tener otro fin que el de la utilidad pública:

"Las leyes pueden distinguir favorablemente a ciertos individuos y clases determinadas; pero esta distinción ha de ser por motivos de utilidad general: si este motivo le faltase, sería injusta, porque los hombres, así como no son patrimonio del gobierno, no lo son tampoco de clase alguna" (46).

Pero si ya conocemos cuáles son los elementos de perfección humana tanto para el individuo como para la sociedad, debemos también conocer cuáles son las consecuencias negativas si no hay esa armonía. Es claro que -para el pensador vicense- si falta uno de estos

elementos la sociedad estará enferma y tarde o temprano aparecerán el descontento, la violencia y la injusticia, como así ha ocurrido en la historia por el descuido de alguno de estos bienes.

Por ello no bastan la moralidad y el bienestar: el tipo de hombre rico, bueno y rudo, no es el tipo de la perfección humana: además se necesita inteligencia para el acertado desempeño de las funciones de la profesión o estado. Pero también puede suceder lo contrario, si se desarrolla mucho la inteligencia y al propio tiempo no se fortalece su espíritu con las creencias religiosas y las máximas morales, entonces esa inteligencia no será profunda:

"Cuanto mayor sea su inteligencia mayores serán los recursos que sabrá excogitar para satisfacer sus pasiones; y, por consiguiente, la igualdad de circunstancias, será más perverso que otro que no posea en tanto grado la inteligencia" (47).

Por tanto, sería perjudicial un desarrollo inadecuado de la inteligencia desvinculado de la moralidad ya que la sociedad no se perfecciona con la sola inteligencia.

Pero si bien es cierto que el desarrollo de la sociedad no está en relación unívoca y exclusiva con el desarrollo de la inteligencia, también es cierto que la importancia de ésta es fundamental para que, mediante ella, la técnica satisfaga las necesidades humanas y, en consecuencia, el bienestar en la sociedad. De ahí que la defensa del bienestar de la sociedad y de la explotación de la naturaleza como elemento necesario en el grado de civilización, no se obtienen sin la inteligencia:

"Si el desenvolvimiento de la inteligencia es saludable a la moralidad, no lo es menos al

bienestar; bastando para convencerse de esto una consideración bien sencilla: el bienestar en la sociedad resulta de la abundancia de medios para satisfacer las necesidades, y estos medios no se obtienen sin la inteligencia. La naturaleza es rica y abundante, pero ha de ser explotada, pues que el hombre puede morir de hambre entre montones de oro. Comparad países con países, tiempos con tiempos, y la verdad resalta tan clara que se hace inútil insistir en probarla"(48).

Según Balmes, la historia entera es testimonio elocuente de cuanto afirmamos. El dominio de la naturaleza y de sus riquezas sólo se verifica mediante el estudio de sus leyes, es decir, por obra de la inteligencia.

Pero esta inteligencia tiene -para Balmes- dos dimensiones distintas en sus relaciones con la realidad y con la vida social: una zona superior, donde se mueven las grandes inteligencias y que se extiende hacia la posterioridad, inmortalizando su época, y otra inferior, de segundo orden, menos teórica e intelectual pero más vital y pasional, más directa e inmediata en su influencia sobre las relaciones sociales y la vida del individuo. Ello indica que no siempre andan acordes una y otra, sino a veces divergentes o en direcciones opuestas, pero cuya tensión nos marca la pauta de cómo vive la vida social y cómo se desarrolla la realidad misma.

Balmes nos hace un análisis minucioso de las consecuencias que comportan en el individuo la ausencia de uno o dos elementos para su pleno desarrollo, es decir, si se le da, por ejemplo, la inteligencia o la moralidad y le falta el bienestar:

"Si posee la inteligencia sola, estad seguros que echará mano de cualquier medio para procurarse lo que necesita; y si tiene la dicha de hallar un freno en la moralidad, no

dejará por esto de sentirse vivamente tentado de desviarse de sus reglas, y corre no poco peligro de sucumbir tarde o temprano" (49).

Y si, por el contrario, posee el bienestar pero le falta la inteligencia y la moralidad:

"Entonces vereis la brutal estupidez que se entrega sin tasa a todo linaje de placeres, que no levanta su vista más alto de lo que le señalan sus goces, y que considera limitado el mundo entero al estrecho ámbito en que se revuelve su miserable egoismo" (50).

Balmes precisa aún más cuando dice que las sociedades modernas se ocupan demasiado del desarrollo de la inteligencia y del bienestar material y no de fomentar la moralidad:

"Aún cuando el bienestar se considere unido con la inteligencia, es un germen de vicios y de maldades si está separado de la moralidad" (51).

Incluso quienes se afanan por adquirir ese bienestar, lo que procuran en primer lugar es producir y, en segundo lugar, miran la saludable y equitativa distribución de los productos. Pero no se puede permitir que la clase pobre se sumerja en estados de miseria:

"Es doloroso por cierto que los adelantos y prosperidad de la industria hayan de comprarse con la miseria de infinidad de familias. Desgraciado progreso de la sociedad el que produce la desdicha de tan crecido número de individuos" (52).

Esto mismo ocurrirá en el hombre si le consideramos un simple

producto de la naturaleza y en relación al trabajo como una máquina a manejar de la manera más útil. Pero si le consideramos como dotado de espíritu inmortal, dice Balme:

"Entonces no se piensa jamás en los intereses materiales sin que ocurran al propio tiempo los intelectuales y morales reclamando participación y preferencia, y oponiéndose, si es necesario, al mismo progreso material en lo que tenga de inmoral o de envilecedor del espíritu" (53).

Pero sin moral no hay sociedad justa ya que la industria puede aumentar sus productos de modo asombroso y el comercio extenderse de forma indefinida, pero la sociedad no puede progresar al margen de los medios morales.

De aquí se desprende que el poder civil debe cuidar de la moral y de la religión, pues lo contrario es complicar la vida del Estado. Así deben ir acompañados tanto el desarrollo de la inteligencia como el desarrollo de la moralidad; por esto dice:

"Allí donde hay instrucción sin religión, allí hay desarrollo de la inteligencia sin moralidad, allí hay un semillero de vicios y de crímenes, y allí hay, por consiguiente, un enemigo capital de la verdadera civilización (54).

En definitiva, hemos podido comprobar que en el fondo de lo que es la civilización hay una idea central o dominante que es la perfección de la sociedad. Pero si bien para unos ésta consiste en el desarrollo moral o intelectual y para otros en el desarrollo material, para nuestro autor, todas estas parciales ideas de cultura son falsas, si

se toman cada una por separado. La cultura plena debe abarcar todas las esferas particulares y atender a todos los órdenes, por lo que inteligencia, moralidad y bienestar en el más alto grado, generalizados y combinados entre sí, constituyen el tipo ideal de civilización.

De otro lado, no puede darse perfección de la sociedad y, por tanto, verdadera civilización al margen del desarrollo humano en todos los órdenes y de manera integradora, por lo que no puede pensarse un perfeccionamiento de la sociedad de manera abstracta si no va acompañado de un progreso efectivo en las personas que integran esa sociedad. Así se expresa el propio Balmes:

"A no ser así no se desarrollará jamás de un modo cabal la verdadera civilización, de la que, consistiendo en la perfección simultánea del individuo y de la sociedad, no puede existir a no ser que tanto ésta como aquél tengan sus órbitas de tal manera arregladas que el movimiento que se hace en la una no embargue ni embaraze el de la otra" (55).

Por lo tanto, dado que no podemos concebir la sociedad sin reunión de hombres, no podemos hablar de perfección de ésta si al mismo tiempo no repercute en la perfección del individuo, que está ligado a la sociedad sin perder su propia identidad. Sólo habrá, pues, perfección de la sociedad si a la vez se da la correspondiente correlación en la perfección del hombre. En ella consiste el bien común, la verdadera civilización y, por ende, la perfección de la sociedad.

5.- La idea de hombre en su pensamiento político-social.

Podemos decir que el pensamiento político y económico de Balmes se halla condicionado por su concepción antropológica y sociológica. Ya hemos apuntado anteriormente que la sociología se halla difundida en todo su pensamiento político, sin que podamos hablar de una sociología sistemáticamente formulada; pero sí es clara su vocación inexorable de influir en los acontecimientos políticos de su tiempo.

"La política -dice-, nos interesa a todos por-
que se roza con todo" (56).

Si bien piensa que la politización de la sociedad no implica ningún bien, advierte que en toda cuestión trascendente para la vida del hombre late una cuestión política (57). Por esto, Varela, en las primeras páginas de la obra de Balmes ya afirma: "Creemos que Balmes es uno de los más interesante políticos del siglo XIX". "...En realidad, quienquiera conocer a fondo la España de la primera mitad del siglo pasado tiene que leer obligatoriamente a Balmes" (59).

Ciertamente, no es objetivo de nuestro estudio entrar en los pormenores de su actividad política (58). Estos ya se reflejan en su periódico: El pensamiento de la Nación (Madrid, 7.II.1844--31.XII.1846), donde se recoge su programa político ya esbozado, a su vez, en sus "Consideraciones políticas sobre la situación de España" que, como primer escrito de este cariz sirve de reflexión sobre algunas vicisitudes, y deja claro el respeto que le merecen las opiniones ajenas, pero siempre con el objetivo fundamental de influir y de orientar la opinión pública de su época.

Entre estas reflexiones destaca la premisa fundamental de su pensamiento cual es la primacía de lo social sobre lo político, y de

aquí deriva que el poder político debe ser expresión del poder social.

Además, su preocupación por las cuestiones económicas de la primera mitad del siglo XIX, van a constituir uno de sus primeros éxitos, al hacer referencia a los problemas de la desamortización y concretamente a la defensa de los bienes del clero, escritos en torno a 1840 (60). Pero la economía debe subordinarse a la política, proporcionando los medios necesarios para las mejores decisiones del hombre político.

A su vez, la política implica -para Balmes-, aceptar las condiciones, ideas y costumbres de la sociedad moderna, y ningún poder puede ser fuerte en el orden político si no tiene una fuerza propia en el orden social (61).

En España ese poder político está en desacuerdo con el social y, por tanto, no es la expresión de éste. Pero aquél no es un ser abstracto, sino muy concreto, y se halla en íntimas relaciones con la sociedad recibiendo de ésta una influencia continua:

"No olvide nunca el gobierno que nuestras discordias intestinas son profundamente sociales; no olvide que bajo la contienda política hay lucha de ideas e intereses que afectan lo más íntimo de la sociedad" (62).

Por ello, Balmes considera que la cuestión política debe hallarse en armonía con los intereses de la sociedad, pues lo social debe ser el transfondo sobre lo que debe asentarse el orden político. Y así trata de aplicar al estudio de los hechos políticos el criterio de considerar las cosas no como debieran ser o quisiéramos que fuesen, sino como son, según los acontecimientos, las ideas, costumbres u otras causas que han afectado a la sociedad española (63).

Por tanto, como pensador político le interesa, sobre todo, no la política de partido, sino la política de la conciliación, pues como dice la Doctora Urigén: "No fue Balmes el patriarca o jefe de una corriente definida y agrupada sino la fuente en la que bebieron todos los que de alguna manera buscaban el diálogo y el entendimiento de partidos o agrupaciones políticas que teniendo unos mismos fines iban por caminos diferentes, sin llegar nunca a construir nada positivo" (64).

Le interesa, pues, que hubiera en el país un poder fuerte para que pueda existir el orden y, en consecuencia, la gente pueda sentirse libre. Aborrecía la debilidad en el poder fundada en el escaso apoyo popular de que gozaban los sucesivos gobiernos, por falta de confianza de la gran mayoría de la nación. De ahí su idea central de la reconciliación y la coparticipación en la vida política de los carlistas y de los isabelinos para que juntos luchasen contra la revolución.

Ahora bien, no se trata de una oposición total a la Ilustración y al liberalismo en cuanto es partidario del progreso técnico y del desarrollo científico, pues como dice Varela: "Balmes no gustaba oposiciones frontales. Era enemigo de la dialéctica del todo o nada. No quería volver la espalda a la realidad histórica ni al espíritu del siglo" (65). Y en otro momento señala esa misma vía conciliadora: "Balmes representa muy bien esa transacción entre el pasado y el presente, entre la tradición y el progreso, entre la España tradicional y la liberal, y como conservador reformista se halla frente a un liberalismo radical y un realismo ultramontano, como vía media para la conciliación, lo que hace al profesor Sánchez Agesta comparar a nuestro pensador con el ilustrado Jovellanos" (66).

Con su conducta moderada y su actitud tolerante intentó superar el conflicto entre las ideologías del carlismo y el liberalismo a través

de una solución ecléctica y conciliadora del ya mencionado casamiento real. Pero de aquí no podemos concluir que Balmes buscara un eclecticismo a base de soluciones mixtas o sumas heterogéneas, ya que la conciliación y el respeto a los demás no implican la renuncia de las convicciones profundas ni la aceptación del error. No se trata, pues, de un sincretismo en cuanto tendencia a la simple fusión de elementos (67); ni tampoco implica dos formas distintas de entender las relaciones sociales, el mundo o la vida, pues como señala Burillo: "Situarse en ese «confín» entre la trascendencia y la inmanencia no es extravagante: es la condición humana. Ni es gratuito; sino una de estas dos cosas: o la única condición de posibilidad de la racionalidad o la conclusión principal en el ejercicio de la vía ascendente de la razón" (68).

Para conocer el significado de su actitud de diálogo y conciliación, la doctora Uriguen nos hace la siguiente previsión sobre las consecuencias futuras de los acontecimientos políticos en el caso de que hubieran triunfado las propuestas balmesianas: "Con Balmes, pues, desaparece la fase más moderada del catolicismo militante. Tal vez el éxito de la conciliación propugnada por él hubiera evitado días de luto en la vida política española del siglo largo, desde entonces transcurrido"(69).

Por tanto, es claro el intento de Balmes de buscar unos principios políticos que sirvieran de guía en la superación de la continua crisis por la que atravesaba la sociedad española. Hemos de tener en cuenta que el término política, tanto en lo referente a la vida política o modo de organizar la convivencia en la sociedad, como el saber o ciencia política en cuanto estudio de conceptos, métodos o hechos de significación política, guardan - para el pensador vicense - una estrecha relación con la vida social. Ello no significa que exista una plena identificación, pues -como ya afirmamos en el cap. IX -, Balmes diferencia claramente la cuestión social y la cuestión

política u "organización del Estado", pero es claro que no hay vida política sin una manera de entenderla. En este sentido, no hay actividad política sin unos principios normativos que puedan servir de guía y orientación ofreciendo principios de acción correctos y buenos más allá de las variaciones temporales.

Por ello, debemos afirmar que no se concibe una sociedad sin moral siendo lo religioso el principio y fin de la vida moral. En primer lugar, para gobernar es necesario que exista un vínculo moral, es decir, partir del convencimiento de que el poder político es legítimo (70). De ahí su firmeza en sostener que la cuestión política es, en el fondo, una cuestión moral.

En este sentido, y en un intento de analizar el problema social de la lucha de clases y conocer si ésta se debe a unos supuestos necesarios e irreversibles o, más bien, a causas diversas, principalmente de orden moral, Rodríguez Casado nos habla de las coincidencias y divergencias entre el pensador catalán y el propio Marx: "Un gran pensador español, contemporáneo como Marx de la sociedad que nace con la revolución industrial del XVIII y XIX, mantiene sobre el mismo tema puntos de vista divergentes en su esencia. Jaime Balmes, entre 1841 y 1843, es decir, de siete a cinco años antes de la publicación del famoso "Manifiesto al Partido Comunista", coincide en algunos extremos con el doctrinarismo socialista, por ejemplo, en la apreciación de las causas que determinan la quiebra de la sociedad estamental, pero tanto en este acontecimiento como en los fenómenos posteriores que conducen a la monstruosa despersonalización máxima del proletariado, ve y subraya siempre la presencia de hechos puramente morales, radicados en la libertad personal, y, en consecuencia, plenos de responsabilidad histórica por parte principalmente de la burguesía, dirigente de la nueva sociedad" (71).

Es por esto, que las advertencias de Balmes se dirigen una y otra vez

a la minoría rectora española girando siempre sobre la consideración de que la lucha de clases en el futuro sería la consecuencia de posturas morales previas, y nunca la respuesta irrevocable de un desarrollo biológico de la humanidad. Así nos encontramos con una concepción moralizante del poder público y de la actividad política. Si los destinos de la religión y de la política no deben unirse -lo que significa un talante claro de modernidad-, sólo desde la religión puede concebirse convenientemente la actividad política. Así mantiene que "no es la política la que ha de salvar la religión; antes bien la religión ha de salvar la política" (72), por lo que las leyes propias del poder político deben subordinarse siempre a la moral y a la religión. De ahí su concepción religiosa de la política frente a una concepción política de la religión.

Ello supone reconocer un principio normativo de carácter moral o metapolítico, y ningún pacto como fuente del derecho, de lo justo y lo injusto, sino que más bien lo precede y trasciende. Asimismo Menéndez Pidal al referirse a la política de Balmes señala: "En cuanto a la política, la ve como una ciencia moral, no asimilable a las naturales... En último análisis, la mejor política es la más moral, "la política de la conveniencia pública, de la razón, del derecho", el arte de gobernar no es más que la razón y la moral aplicadas al gobierno de las naciones". Bien entendido que «lo moral es también lo útil», tanto respecto al individuo como respecto a la sociedad, aunque ni la moral ni la religión se reducen a su utilidad" (73).

Pero, además de insistir en la primacía de los principios religiosos, Balmes, con metodología positivista, parte en sus reflexiones sobre la política de un elemento original y sugestivo: los hechos sociales, tratando de fusionar el iusnaturalismo escolástico y el positivismo moderno, rasgo éste que le confiere un aire de indudable modernidad. En este sentido, comenta un pensador actual: "Puede decirse que,

junto a Antonio Alcalá Galiano, Balmes fue el pensador español en el que de forma más honda caló el método positivista, particularmente el sociológico, en la primera mitad del siglo XIX" (74). Y como apunta el sociólogo Salvador Giner: "Balmes ataca a los "liberales progresistas" como hijos del escepticismo radical del siglo anterior, pero, hechas ciertas salvedades ideológicas, se une a ellos implícitamente al propugnar un programa político de acción social que vaya encaminado hacia la creación de una comunidad humana en la que exista la mayor inteligencia, moralidad y bienestar posibles para el mayor número posible... Un buen ejemplo de sus esfuerzos hacia la acción concreta son sus escritos sobre los «Medios que debe emplear Cataluña para evitar su desgracia y acrecentar su prosperidad», los cuales contienen todo un programa de industrialización, inversión de capitales, desarrollo de las enseñanzas técnicas, etc., que son una excepción dentro de la corriente conservadora" (75).

Por tanto, podemos decir que la razón balmesiana es una razón práctica o como él dice "sentido común" o "buen sentido", en cuanto lleva a un compromiso en la acción para salvar la circunstancia española, que requería de gobiernos fuertes y enérgicos con suficiente base social para hacer frente a la transformación política, pues era consciente de la necesidad de una política reformista y no de un repliegue involutivo que signifique evasión de la práctica concreta. Su empeño se halla, más bien, en fundar una cultura, y por tanto también una política, mediante una fórmula de concertación nacional en un momento de convulsiones constantes y de quiebra de las instituciones sociales.

Su creencia en el poder moral como capacidad para orientar la vida en común significa la importancia que Balmes concedía a la forma ética de la política como instrumento para trascender toda limitación hacia un ideal de progreso y humanismo. Es, pues, la dimensión humanística, abierta por el horizonte de la trascendencia, lo que preocupaba, en

primer instancia, a Balmes, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera de las formas sociales mayor grado de bienestar material, intelectual y moral que los pretéritos y más férreos condicionamientos humanos.

A partir de esa necesidad especialmente sentida por Balmes en la liberación total del hombre se puede abrir un camino más libre para su integral concepción del ideal de perfección humana. Esta sólo se da dentro de las normas verdaderas de la dignidad humana pues aún en la hipótesis de vivir sólo el hombre, existen obligaciones independientes de la vida social, cuyos correspondientes derechos la sociedad debe respetar. Estos son, los que hoy llamaríamos, derechos humanos que no pueden ser coartados, sino es por exigencias del bien común ya que -para Balmes-, toda actividad humana, individual o social, sólo se puede fundamentar en la ley moral. Sin ella no podríamos hablar de progreso ni de perfectividad humana y social; y solamente asumiendo esas líneas maestras de lo ético, encuentra el hombre las posibilidades de su desarrollo y de su promoción cultural.

NOTIAS

- (1) Balmes, J., Op. cit. T. IV, p. 197.
- (2) Ibid. T. III, pp. 754-755.
- (3) Ibid. T. IV., p. 211.
- (4) Ibid. p. 215.
- (5) Ver T. IV, Cap. XXIII sobre: "La dignidad del hombre realizada por el Catolicismo", y concretamente la nota final, pp. 225-228.
- (6) Ibid. T. I, p. 664.
- (7) Ibid. T. VI, p. 18.
- (8) Ibid. T. III, p. 293.
- (9) Ibid. pp. 148-149.
- (10) Ibid. T. II, p. 732 y T.III, p. 149.
- (11) Ver su obra El Protestantismo... principalmente los capítulos XX y XXIV, T. IV, pp. 194 y 229, respectivamente.
- (12) Ibid. T. I, p. 602: Carta a su amigo José Ferrer Subirana con motivo de la cátedra (3-XI-1938).
- (13) Auhofer, H.: La sociología de Jaime Balmes, edic, Rialp, Madrid, 1958, p. 102.

- (14) Balmes, J., Op. cit. T. IV, p. 221.
- (15) Cfr. T. IV, pp. 245-246.
- (16) Ibid. T. II, p. 732.
- (17) Ibid. T. III, p. 149.
- (18) Cfr. T. IV, p. 234.
- (19) Cfr. T. V., p. 996.
- (20) En forma similar se expresa Sto. Tomás (In eth., 14, lect. 12). "La familia es una verdadera sociedad... Siendo la familia lógica e históricamente anterior a la sociedad civil, se sigue que sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales" (León XIII, Rerum Novarum, 1891). "La persona y la familia son por naturaleza anteriores al Estado" (Pío XI, Summi Pontificatus, 1939), citado por Auhofer, H., Op. cit., p. 103.
- (21) Balmes, J., Op. cit. T. III, p. 149.
- (22) Ibid., p. 150.
- (23) Ibid., p. 151.
- (24) Ibid. T. IV, p. 490.
- (25) Ibid., pp. 490-491.
- (26) Ibid., p. 494.
- (27) Ibid., p. 500.

- (28) Ibid, T. V., p. 534.
- (29) Ibid, T. III, p. 153.
- (30) Ibid, p. 162.
- (31) Ibid, p. 164.
- (32) Ibid, p. 165.
- (33) Ibid, p. 160.
- (34) Ibid, T. IV, p. 483 y ss.
- (35) Ibid, T. V, p. 465 y 603.
- (36) Ibid, p. 473.
- (37) Ibid, pp. 854-855.
- (38) Ibid, T.III, p. 160. De forma similar se expresa León XIII, Rerum Novarum, 1891; y en Inmortale Dei, 1885, señala: "De ningún modo puede admitirse que la autoridad civil sirva a los intereses de uno o de pocos, cuando ha sido establecida para el bien de todos".
- (39) Ibid, T. IV, p. 590.
- (40) Ibid, T. VI, pp620-622.
- (41) Ibid, T. IV, p. 473.

- (42) Ibid. T. III, p. 161.
- (43) Ibid. p. 158.
- (44) Ibid. p. 160.
- (45) Ibid. p. 161.
- (46) Ibid. p. 175.
- (47) Ibid. T.V, p. 939.
- (48) Ibid. T. V, p. 467.
- (49) Ibid. p. 939.
- (50) Ibidem.
- (51) Ibid. p. 939.
- (52) Ibid. p. 941.
- (53) Ibid. p. 990.
- (54) Ibid. p. 481.
- (55) Ibid., T. IV, pp. 220-221.
- (56) Balmes, J., Op. cit., T. VI, Introducción, p. 13.
- (57) Cfr. pp. 13-14.

- (58) Véase a este respecto: Origen y evolución de la derecha española, de la doctora Begoña Uriguen, C.S.I.C., Madrid, 1986, donde se puede encontrar un pormenorizado estudio histórico de las cuestiones políticas de la época que comentamos.
- (59) Varela Suances, J.: Jaime Balmes. Política y Constitución, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, pp X y XI, respectivamente.
- (60) Véase: "Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero", Vich, 1840, con gran acogida entre los sectores más moderados del liberalismo de Balmes, J., Op. cit. T.V., p. 675 y ss.
- (61) Cfr. T. VI, pp. 402-405.
- (62) Ibid. Escritos políticos, T. VI, p. 91.
- (63) Cfr. T. VI, p. 406.
- (64) Uriguen, B., Op. cit. p. 150.
- (65) Varela Suances, J., Op. cit. p. LX.
- (66) Ibid. p. LXXX, Ver también los escritos del profesor Sánchez Agesta: Historia del Constitucionalismo Español (1808-1936), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, 4ª reedic. pp. 110-111.
- (67) Cfr. Ferrater Mora, J., Diccionario de Filosofía, 2, Alianza, Madrid, 1979, p. 890.

- (68) Burillo, S.: "Sobre la actualidad de Jaime Balmes", Espíritu, Vol. XL, Núms. 103-104, Barcelona, 1981, p. 23.
- (69) Uriguen, B., Op. cit., pp. 174-175.
- (70) Cfr. Balmes, J., Op. cit. T. VII, pp. 910-911.
- (71) Rodríguez Casado V.: "Marx y Balmes ante la lucha de clases", Nuestro Tiempo, Madrid, 1966, Vol. XXV, p. 253.
- (72) Balmes, J., Op. cit. T. VI, p. 283.
- (73) Menéndez Pidal, Historia de España, Tomo 35, España-Calpe, Madrid, 1981, pp. 594-595.
- (74) Varela Suances, J., Op. cit., p. XXXI, Estudio Preliminar.
- (75) Giner, S., Historia del pensamiento español, Ariel, Barcelona, reimpresión 1978, pp. 366-367.

C A P I T U L O X I

RAICES ANTROPOLOGICAS EN LA ESTRUCTURA DE LA CLASE OBRERA.

C A P I T U L O X I

RAICES ANTROPOLOGICAS EN LA ESTRUCTURA DE LA CLASE OBRERA.

- 1.- Contexto histórico y problemática social.
- 2.- Las grandes desigualdades sociales: raíz profunda del problema.
 - a) La injusta distribución de las riquezas.
 - b) Causas de esa distribución injusta.
- 3.- Relaciones entre las distintas clases sociales.
- 4.- Referencias al plano de la justicia y la caridad social.
 - a) El principio de la caridad.
 - b) La caridad, complemento de la justicia.
 - c) Coincidencia con el pensamiento de la Iglesia.
- 5.- Soluciones al problema social obrero:
 - a) Soluciones ineficaces o contraproducentes.
 - b) Soluciones básicas y de aplicación múltiple.
- 6.- El hombre, principal preocupación de la estructura obrera.

C A P I T U L O X I

RAICES ANTROPOLOGICAS EN LA ESTRUCTURA DE LA CLASE OBRERA.

1.- Contexto histórico y problemática social.

Al iniciarse la revolución industrial, al crearse fábricas modernas, con maquinaria movida a vapor, el artesano fue cediendo el puesto al obrero, y los antiguos gremios con su tradición de organización, abandonaron forzosamente el terreno. "Quizás no se podría explicar enteramente el sentido de la asociación obrera del siglo XIX, que apareció con rara madurez, si dejáramos de lado la transferencia del artesanado de los gremios y de sus tradiciones societarias a las nuevas entidades obreras" (1).

Propiamente, la revolución industrial en España se inicia con la industria algodonera de Cataluña. Precisamente en Barcelona tuvo lugar uno de los primeros ejes de la organización obrera moderna, y ya se había establecido una industria textil importante con la Sociedad de Tejedores a mano. En este sentido, el profesor Balcells nos señala datos históricos interesantes: "En torno a los años cruciales de 1833, la introducción de la máquina de vapor indica el principio de la industrialización." Y unas páginas más adelante dice: "En 1832 se introdujo el primer telar mecánico y se puso en funcionamiento en Barcelona la primera fábrica movida por una máquina de vapor, la primera del territorio español, la de Josep Bonaplata, cincuenta años después de la aplicación del mismo invento en Inglaterra" (2). Ello sin olvidar los hechos de la invasión napoleónica y el levantamiento del pueblo español, lo que supuso una grave interrupción a los mismos comienzos de la revolución industrial de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en nuestro país.

Así, pues, el movimiento obrero en España tendrá su cuna en Cataluña y recibirá su principal impulso de los núcleos industriales y mineros.

De todos modos, España vivió casi treinta años, de 1808 a 1839, de intensa anormalidad, lo que impidió la normal disolución de la sociedad estamental antigua. Como dice el citado autor: "A comienzos del siglo XIX, España ofrecía un espectáculo humillante de corrupción y de ineptitud en las alturas del poder y de miseria ilimitada en las clases populares"(3).

Pero Balmes ya veía con claridad la gran transcendencia y la extremada dificultad de todo lo relacionado con los problemas laborales (organización del trabajo) y los graves peligros que envolvían. Y no sólo quería advertir de la existencia de una cuestión social específica, sino que ya nos describe su origen, naturaleza y transcendencia de estos fenómenos en un futuro próximo.

La cuestión social será en Balmes de muy difícil solución, incluso tal vez sea el problema más grave presentado en todos los tiempos a la humanidad. Y si no se encauza en una adecuada reforma social la clase proletaria podría reventar en una revolución general. Por eso nos dice:

"La discusión entre fabricantes y trabajadores que tan ruidosamente estalló en ciertas épocas, es síntoma más alarmante a los ojos de todo hombre pensador y que conozca las tendencias de semejante fenómeno, que los mayores disturbios promovidos con intento o pretexto de obtener mejor grado de libertad"(4).

Por otro lado, Balmes no cree en las doctrinas económicas proclamadas

por el sistema liberal en cuanto al problema de la moderna organización industrial, y con patéticas palabras nos describe la pobre impresión que ofrece la clase proletaria:

"Al desgraciado padre de familia que, encadenado todo el día a un rudo trabajo, sumergido en una atmósfera ingrata o malsana, o sepultado en las entrañas de la tierra excavando una mina, puede ganar apenas el sustento necesario para sí y para sus hijos; y que a la noche al entrar en una mugriente habitación en vez de reposo y de alivio, encuentra el llanto de su mujer y de sus hijos que le piden un bocado de pan (5).

Balmes nos habla del proletario como un pobre trabajador indigente que quiere trabajar para ganarse el pan, y no puede por falta de medios. Que trabaja para otros, sin otra recompensa que la estrictamente necesaria para subsistir y reproducirse, es decir, que realiza la doble función de trabajar en beneficio del capital y crear la prole. Tuñón de Lara lo define así: "Dícese obrero de aquella persona que vende su fuerza de trabajo a otra, llamada capitalista, que posee los medios de producción y que es también dueña de los medios producidos"(6).

Se puede decir que el proletario es el esclavo moderno cuya abolición es de más difícil solución que en los tiempos pasados, como ya hemos afirmado anteriormente. Es, por ello, que toda atención puesta en solventar este problema se queda corto, para los peligros que entraña a la sociedad.

Balmes conocía bien el grave problema latente en la masa obrera de las naciones de Europa y así prevee lo que va a ocurrir allí. Por ello, juzga absolutamente necesario una serie de cambios esenciales en la sociedad, pero no de manera brusca, sino que se ha de ir

preparando el terreno de las relaciones patronos-obreros para evitar cataclismos innecesarios.

"Estoy persuadido de que dentro de dos siglos la sociedad habrá cambiado hasta un punto de que nosotros apenas nos formamos idea; pero insisto en la conveniencia, en la necesidad de no precipitar nada. Si se quiere hacer en breve tiempo lo que ha de ser el efecto de una elaboración lenta en las ideas, en los sentimientos y en los hechos, el resultado infalible será provocar un cataclismo que, lejos de avanzar la resolución, la retrasará considerablemente" (7).

Por ello, se muestra enemigo de los extremismos y de cuanto represente situaciones no violentas promoviendo así una filosofía social de la moderación y un compromiso por mejorar la situación en cada caso concreto. En este sentido, se expresa Salvador Giner haciendo referencia al pensador vicense: "Un buen ejemplo de sus esfuerzos hacia la acción concreta son sus escritos sobre los «Medios que debe emplear Cataluña para evitar su desgracia y acrecentar su prosperidad», los cuales contienen todo un programa de industrialización, inversión de capitales, desarrollo de las enseñanzas técnicas, etc., que son una excepción dentro de la corriente conservadora" (8).

Pero al mismo tiempo, Balmes defiende la idea, preponderante en el siglo XIX, de que los cambios son necesarios para la mejora de la sociedad, y así se expresa en "Cartas a un escéptico":

"Bien conoce usted que no aborrezco el progreso de la sociedad, que lo miro como un beneficio de la Providencia, que no soy

pesimista, ni me complazco en condenar todo cuanto existe y todo cuanto se columbra en el porvenir..." (9).

Por ello, se pronuncia de forma categórica contra quienes pretenden detener los acontecimientos y contra las instituciones que no se adecuan a las necesidades de la época:

"¿Queréis evitar revoluciones?. Haced evoluciones"(10).

Ello significa, por un lado, que los cambios duraderos no pueden ser rápidos y por otro, la imposibilidad de estancamiento o de intentar petrificar o fosilizar los procesos sociales o políticos:

"Los partidos, las naciones, las sociedades, la humanidad entera van sufriendo constantemente profundas mudanzas; en las cosas humanas no hay nada inmóvil, todo camina, ora hacia la perfección, ora hacia la decadencia" (11).

Estas ideas de adecuación o de adaptación a las necesidades de la época es algo constante en el pensamiento balmesiano: Así se pronuncia a favor de esta adaptación cuando se trata de las ocupaciones tradicionales de las comunidades religiosas como cuando hace referencia a que los estudios de los sacerdotes se realicen en las universidades y no de forma exclusiva en los seminarios.

Esta necesidad de transformación que tiene la sociedad o de amoldarse a los necesarios cambios, y de avanzar hacia el progreso, o mejor, hacia la perfección de la sociedad es fruto de la armonía; no se puede avanzar en uno sólo de los elementos de su estructura porque

puede ser perjudicial. Por esto dice que en el progreso histórico-social:

"el movimiento es convulsivo y la marcha circular" (12).

Y en un texto epistolar se refiere a esto mismo de forma más violenta:

"Yo no puedo detener las borrascas que van a desencadenarse, ni nadie tampoco; quien lo intente se estrellaría" (13).

Incluso se podría pensar en la desaparición de Europa y de cuanto ella representa, tanto por alguna violenta irrupción del pauperismo sobre los poderes sociales, como por las ideas revolucionarias o trastornos generales.

A Balmes le preocupa mucho que no se mantengan los hábitos de trabajo en Cataluña ya que las obras de agricultura, industria y comercio que existen allí no se crean fácilmente y, sobre todo, los efectos morales y sociales de los movimientos revolucionarios barceloneses, tan dispuestos a favor de esas ideas como en ningún punto de España:

"La experiencia de todos los tiempos ha demostrado que los pueblos industriales y mercantiles se contagian presto con las enfermedades morales de los otros, que renuncian con menos trabajo a sus tradiciones y a sus hábitos; que el sello de su nacionalidad se altera con el roce continuo, y que, situados a veces a muy poca distancia de comarcas no sometidas a semejante influencia, son tan diferentes de los moradores de ellas que los hombres parecen de países y de siglos muy distantes" (13).

2.-Las grandes desigualdades sociales. raíz profunda del problema.

El cuadro pintado por Balmes sobre el panorama que nos ofrecen las naciones de Europa, es bastante sombrío y desolador respecto a las grandes diferencias de clase:

"Es preciso no mirar la sociedad para no advertir que a su modo, con más o menos paliativos, subsiste todavía el feudalismo, y que esos grandes banqueros, esos opulentos comerciantes, esos acaudalados dueños de establecimientos fabriles, han venido a ponerse en lugar de los antiguos señores...; en la magnificencia de los palacios, en el lujo y esplendor de sus carrozas, en la numerosa muchedumbre de humildes dependientes, no echamos menos los soberbios castillos, los orgullosos blasones, las ricas armaduras, los enjaezados alazanes y la numerosa comitiva de los vasallos (14).

Estas grandes diferencias en la estructura de clases ya se pueden ver en uno de sus primeros escritos: "observaciones sobre los bienes del clero" al poner de manifiesto el contraste entre el lujo de las clases ricas y el mísero estado de las clases pobres:

"Con tantas revoluciones y expoliaciones no ha mejorado tanto como algunos pretenden la clase más numerosa, y que concentradas en pocas manos increíbles riquezas, puesta gran parte de la sociedad a sueldo de los grandes capitalistas, la industria y comercio no se ejerce en provecho del mayor número, el lujo de los placeres de nuevos grandes disipan el fruto de las tareas del modesto artesano y del miserable jornalero" (15).

La misma situación penosa e indigente de la clase obrera en contraposición a la situación de la clase opulenta queda también patente en su artículo sobre el "Porvenir de las Comunidades religiosas de España". Para Balmes no se trata de un fenómeno accidental sino estructural basado en las grandes diferencias de clases:

"La clase de los proletarios ha sucedido a los esclavos, mediando entre ellos la diferencia que éstos recibían de sus amos alimento, vestido, abrigo y demás cosas necesarias para la vida, así en el estado de salud como de enfermedad, y aquellos se lo han de procurar ellos mismos con el trabajo de sus manos, o recibirlo de la caridad pública...(16).

Abundando en estas ideas de desigualdad social, el pensador vicense nos describe de forma espontánea y clarividente, los rasgos más expresivos de antagonismo entre la vida infeliz de los vasallos y la abundancia y voluptuosidad de los señores. Mientras unos vivían en suntuosos palacios derrochando en orgías y regalos su abundante riqueza, otros se hallaban sumidos en la mayor miseria contemplando cómo el producto de sus manos pasaba al de sus patronos. Estas diferencias escandalosas se aprecian con la mayor virulencia en las palabras del propio Balmes, que ya percibe con claridad la causa esencial del problema y que dará lugar a lo que hoy día conocemos como la lucha de clases:

"Alrededor de los castillos feudales vivían los infelices vasallos, sumidos en la pobreza y miseria, contemplando el esplendente lujo y los voluptuosos regalos de que rebosaba la morada de su señor, y devoraban en silencio la amargura de que,

siendo el fruto de sus sudores lo que alimentaba la riqueza del castillo, les cabía a ellos no más que lo indispensable para no perecer de hambre, y lo que recibían andaba todavía acibarado no pocas veces con el desprecio y la ignominia" (17).

El contraste presentado en la situación del proletariado fabril es equiparable también al rural, es decir, abarca a todo el proletariado sea rural o urbano.

a). Injusta distribución de las riquezas

Esta simultaneidad de las dos corrientes que acrecientan, por un lado, la miseria en un extremo de la escala social y, por otro, la opulencia, constituye el gran enigma de nuestra civilización. Para Balmes no cabe duda que la causa fundamental de tanta injusticia se halla en "la injusta distribución de las riquezas materiales". Esta polarización de la miseria y la opulencia tiene su origen en el egoísmo del hombre que sólo tiende al simple enriquecimiento, sin preocuparse de lo que pueda acontecer a los demás. Por eso reprueba el sistema de economía entonces reinante, que era el de absoluta libertad, tanto en lo referente a la producción y a las condiciones en que había de llevarse a cabo, como en la distribución de los productos.

"Reflexionando sobre las causas de este mal, salta desde luego a los ojos que una de ellas es que se han descubierto los medios de producir y acrecentar esta producción indefinidamente, sin que al propio tiempo se haya encontrado el arte de hacer la distribución de los productos de la manera conveniente, ni haberse establecido un sistema capaz de hacer frente a las apremiadoras dificultades que consigo trae una

multiplicación excesiva, o al menos de ponerle coto previniendo el incremento desmesurado sin lastimar la razón, la justicia, la moral, ni la conveniencia pública" (18).

Balmes quiere ir al transfondo del problema, a las raíces de los peligros de nuestra situación. Y piensa que éstos no se encuentran en la forma, en los avatares de la política, sino que son más de fondo, son factores de tipo más permanente, pues aunque las circunstancias políticas pueden hacer más peligrosa la crisis, no la producen directamente.

En este sentido, señala que la abundancia de bienes producidos y como consecuencia de ello, la mala distribución de los productos, el almacenamiento, cierre y paro forzoso han repercutido en la disminución de salarios y la miseria de los obreros.

Además, la naturaleza de la industria, tal como ahora existe, lleva consigo necesariamente un aumento de la masa proletaria. Ello se debe fundamentalmente a la acumulación de la riqueza en pocas manos.

Es verdad que una empresa industrial no es posible sin grandes capitales y si no se cuenta con esos recursos la pequeña industria no se mantiene:

"En el estado actual de la industria de los ramos en que han llegado las máquinas a una gran perfección se han hecho imposibles los establecimientos pequeños. El solo planteo de un vapor exige mayores desembolsos que el de muchas fábricas donde poco antes se trabajaban, bien que con menos perfección, las mismas manufacturas. Quien conciba, pues, semejante idea es preciso que cuente con crecidos capitales, y que quien más reúna esta última circunstancia no puede ni siquiera pensar en tamaña empresa" (19).

Asimismo los capitales se van acumulando en pocas manos y el número de patronos se va limitando. Si a esto se añade el que muchas veces el dueño intenta explotar su situación aumentado rápidamente su fortuna a expensas del trabajador, dicha plusvalía conducirá a hacerlos más poderosos:

"De esto resulta que el número de los amos ha de ser mucho más limitado; y como quiera que los dueños de las fábricas han de percibir el interés del capital invertido, la parte que se conceptúe necesaria para indemnizarlos del riesgo, y el valor que represente la inteligencia y el trabajo que empleen en el planteo y dirección de la fábrica, tenemos que, siendo crecido el capital, no escaso el riesgo, mucho el trabajo de la dirección, y combinándose estas tres circunstancias en una persona, hay tres factores que elevan el producto, es decir, la parte que corresponde al dueño, a una cantidad muy alta. Añádese a esto que el dueño no siempre se satisface con la ganancia que justa y equitativamente le pertenece, que no pocas veces procura explotar su situación del mejor modo que puede sin atender a ninguna consideración de moralidad, y que sólo se propone aumentar rápidamente su fortuna, aún cuando sea a expensas del sudor de sus semejantes" (20).

Por otra parte, cuando se establece una fábrica surge inmediatamente un aumento de la población en torno suyo lo que se convierte en una de las causas más importantes de la miseria obrera. Ello no significa que Balmes sea enemigo del aumento de la población en las ciudades pues lo estudia en una perspectiva más amplia en relación a la prosperidad de los pueblos (21). Pero es claro que no existe verdadera prosperidad cuando tantos hombres viven en la miseria. Contra este progreso y esta civilización escribe:

"Desgraciado progreso de la sociedad el que produce la desdicha de tan crecido número de individuos; triste aumento de la población si aumenta proporcionalmente el número de los infelices" (22).

Por otro lado, la organización de la industria, tal como se hallaba entonces en Europa, ofrecía todavía muchas dudas sobre su implantación y su repentino desarrollo. Precisamente el hecho de producir y de aumentar indefinidamente la producción crea serios problemas en la distribución de productos y en el necesario equilibrio económico-social de las personas. Para Balmes, esto constituye una de las causas del mal, al no haberse creado al mismo tiempo un sistema que pueda hacer frente a un incremento desmesurado de ellos sin perjudicar la justicia, la moral o el interés público. Ello no implica que la economía política no haya realizado una labor importante en la elaboración de importantes teorías sobre la producción y distribución de las riquezas. Sin embargo, esta economía política ha considerado las riquezas no en función de la facilidad del hombre sino como simple producto de la naturaleza. Faltaba, pues, la función social de lo económico, causa y origen del problema social de los tiempos modernos:

"No negaremos que para crear la ciencia económica y levantarla a la altura reclamada por su importancia sea menester por razones de buen método separar las consideraciones sociales de las materiales; más también es indudable que aquellas deben ser el complemento de éstas, y que el ocuparse mucho de las segundas sin pensar en las primeras sería formar un cuerpo de doctrina estéril para el bien de la humanidad y muy incompleto bajo el aspecto científico (23).

b) Causas de esa distribución injusta.-

Ya hemos dicho anteriormente que la causa fundamental de la polarización de la miseria y la opulencia se halla en la injusta distribución de las riquezas materiales. Pero además podemos preguntarnos ¿por qué es injusta esa distribución?. Hagamos algunas precisiones al respecto:

a) -Por un lado, no es injusta por ser desigual, pues la desigualdad es ley de la naturaleza. Ante las confusiones posibles en el significado de las palabras Balmes había afirmado ya la diversidad real entre los hombres, sin desconocer por ello la igualdad de naturaleza común y todo cuanto esta naturaleza contiene.

"Si bien -dice- se da la igualdad de todos los hombres ante Dios; es decir, igualdad de origen..., igualdad de destino..., igualdad de medios..., existen las desigualdades de las dotes físicas, intelectuales y morales y, por tanto, utilidad y legitimidad de ciertas jerarquías" (24).

En contra de la doctrina de Laménais que afirma la igualdad de todos los hombres, Balmes piensa que las desigualdades son necesarias y beneficiosas para la sociedad:

"Las desigualdades sociales son de necesidad absoluta, como fundadas en la misma naturaleza del hombre y de la sociedad, y son además un beneficio, porque sirven de poderoso resorte en la máquina de gobierno. Bajo uno u otro nombre, con esta o aquella forma, con más o menos disfraz, las ha habido siempre y siempre las habrá" (25).

Y abundando más en estas ideas, nos habla de la imposibilidad real de una igualdad clásica absoluta, además de ser una utopía irrealizable. Las riquezas podrían cambiar de manos, pero en definitiva las cosas quedarían iguales entre pobres y ricos, entonces y ahora.

"Cuando ésta (la igualdad) se lograra -dice-, que lograrla es imposible ni por un sólo momento, cuando se realizase este delirio criminal, al día siguiente, mejor diríamos, a pocas horas de la repartición, la igualdad hubiera desaparecido, existiría de nuevo un monstruoso desnivel, la prodigalidad y la codicia, la necesidad y la prudencia, el juego y otros vicios se encargarán de destruir bien presto la insensata igualdad" (26).

Estas mismas ideas se encuentran hoy defendidas por otros pensadores y sociólogos. Así se pronuncia Dahrendorf en este sentido: "En las sociedades industriales burocratizadas la posibilidad de una «sociedad sin clases, merced a la movilidad», no es ya posible en la realidad, por lo que la idea de una sociedad sin clases pierde decididamente su sentido" (27).

Para el profesor Díez del Corral, la auténtica igualdad consiste en igualdades proporcionales: "A cada uno según su capacidad, y a cada capacidad según sus obras". Y en otro momento añade: "Ni el deseo, ni la capacidad para el trabajo, ni la tendencia moral, nada de lo que constituye la fuerza en la sociedad y en la vida, nada se nivelará, porque estas desigualdades son, después de todo, la gran riqueza, el gran teatro del género humano, en cuanto que son síntomas poderosos de su actividad y de su libertad" (28).

Pues bien, del análisis de las ideas balmesianas se desprende que la desigualdad en la distribución de la riqueza es justa cuando es

natural, o cuando se ajusta o conforma a la ley natural de la distribución, que es la propia ley de justicia, la que da a cada cual lo suyo. Es justa, aun siendo desigual, porque esta desigualdad natural corresponde a las desigualdades naturales existentes entre los hombres; no sólo en facultades individuales, sino también en circunstancias sociales. Y es justo todo cuanto se ajusta exactamente a esta ley natural y se conforma en lo posible con ella porque la conformidad absoluta sólo puede lograrse cuando se da la absoluta conformidad con la voluntad divina.

Lo que es realmente claro también es que no pueden mantenerse esas desigualdades tan escandalosas, por lo que nuestro autor aboga por su desaparición. Se podrá mantener una igualdad relativa de forma que los desniveles no sean tan salientes:

"Debemos, ciertamente, procurar que se disminuya tanto como posible sea el número de los infortunados, debemos trabajar en que la desgracia que sea inevitable sea menos dura y esté más rodeada de alivio y consuelo; pero no conviene que nos hagamos ilusiones lisonjeándonos con esperanzas que no se han de realizar" (29).

b) Por otro lado, sí es injusta la distribución introducida por la acción de los hombres, ya sea mediante el fraude o la fuerza, las leyes positivas no racionales, o disconformes con la ley natural, que desvían la distribución de sus cauces naturales y la tuercen artificialmente, por arte humano, en beneficio de unos y en daño de otros, dando a unos lo que no les corresponde y quitando a otros aquello a que tienen legítimo derecho. Con ello, lejos de contribuir al bien común, al cual se ordenan las cosas según la razón y naturaleza del hombre, lo hacen imposible condenando al mal, primero a los desposeídos y, en definitiva, a todos.

Pero si esta injusta distribución es la causa fundamental del problema social no quiere decir que sea la única causa, o la causa exclusiva, aunque sí es de la mayor trascendencia. Repercute en todo el orden social ya que conduce a la distribución injusta de todos los demás bienes humanos que dependen de los materiales, es decir, la paz, la riqueza, la cultura, la salud... Ninguno de ellos es posible sin el uso de los medios materiales, ni puede darse en la justa medida, es decir, la ordenada por la respectiva naturaleza, si aquellos medios están distribuidos injustamente.

De la gravedad de estos problemas, Balme se dio perfecta cuenta desde el primer momento:

"Cuando la experiencia nos hace palpar el cambio profundo que se está realizando, la mente se abruma y se anonada al pensar en los inmensos acontecimientos que se amontonan en el porvenir" (30).

Esta visión del peligro futuro que entraña esta injusta distribución es más alarmante que todas las contiendas meramente políticas que en el curso de la historia han ensangrentado a los pueblos. Porque éstas, aunque enconadas, son superficiales, mientras la cuestión social, promovida por la injusta distribución de la riqueza, toca al fundamento mismo de la sociedad, desquicia su estructura y tiende a destruirla.

"Esta es la cuestión más grave -dice- que se ha presentado al mundo en lo relativo a cambios sociales: la de la abolición de la esclavitud quizás no era tan difícil" (31).

Pero una vez que hemos analizado las causas de la injusta distribución de las riquezas debemos seguir preguntándonos a qué se deben, ¿cuál sería la causa radical de esa primera y fundamental injusticia?.

Balmes, como filósofo y realista a la vez, no podía pensar que esa injusticia existe porque sí o porque así Dios lo quiere, arrojando sobre otros la responsabilidad de la miseria de las clases proletarias y sus horribles consecuencias de orden social y moral.

Ni menos aún podría atribuir dicha injusticia a la insuficiencia de la riqueza producida, la cual, al no alcanzar a cubrir todas las necesidades, condena fatalmente a la miseria a las clases pobres. Tal explicación no puede sostenerse pues en ninguna parte se ha llegado al límite de la producción posible de riqueza y siempre quedan numerosas posibilidades productoras sin aprovechar totalmente.

No se trata, pues, de abundancia o escasez, de más o de menos, sino de distribución; de justicia o injusticia en la distribución.

Siguiendo la terminología de su tiempo, la causa de esa injusticia no la sitúa ni en Dios ni en la naturaleza de las cosas, sino en lo que denomina: "organización del trabajo"; no entendido como un problema de técnica, como se podría entender hoy día, sino que le da el significado propio mencionado anteriormente, es decir, "la alteración de las actuales relaciones entre el capital y el trabajo, hecho en beneficio del trabajador" (32).

En estas palabras se puede ver contenida la doctrina sociológica del pensamiento balmesiano. En ellas se precisan los dos términos esenciales de la contienda social: el Capital y el Trabajo, y cada uno de ellos simboliza una de las dos situaciones en que pueden hallarse los hombres ante el problema de la injusta distribución de la riqueza material.

El problema, pues, no es entre ricos y pobres, ni entre patronos y obreros, sino entre Capital y Trabajo, entendiendo por capital: "todo lo que puede dar a su dueño una ganancia sin trabajo", o sea, la propiedad exclusiva de los medios de trabajo; y por trabajo "toda actividad o esfuerzo orgánico encaminado a producir riqueza"; se entiende tanto el trabajo material como el intelectual y moral, es decir, el obrero manual, como el técnico y el patrono o empresario que también son trabajadores en el amplio sentido de la palabra.

Por lo tanto, la verdadera cuestión social reside en la naturaleza de las "relaciones entre el capital y el trabajo". Estas relaciones entre los dos colaboradores de la producción, uno que posee los medios y otro que posee la potencia productora, son injustas y, por ello, se origina la injusta distribución de la riqueza producida y de los demás bienes que se pueden conseguir mediante el empleo de esa riqueza. Si tales relaciones fueran justas no existiría "cuestión social".

Ahora bien, para corregir esa injusticia habrá que alterar o modificar dichas relaciones pero ¿en qué sentido?, Balmes lo declara taxativamente: " en beneficio del trabajador en general" (33), no sólo del trabajador manual u obrero propiamente dicho, sino de todo trabajador, es decir, en beneficio del trabajo, personificación del mundo trabajador, de modo que el perjudicado, el trabajo, mejore su situación.

Estas mismas ideas se ven posteriormente confirmadas por la Iglesia ya que noventa años después, Pío XI, confirmando a su vez la enseñanza de la Rerum Novarum, habrá de decir en su encíclica Quadragesimo Anno prácticamente lo mismo: "Durante mucho tiempo, en efecto, las riquezas o «capital» se atribuyeron demasiado a sí mismos. El capital reivindicaba para sí todo el rendimiento, la

totalidad del producto, dejando al trabajador apenas lo necesario para reparar y restituir sus fuerzas... Fue debido a esto que se acercaran a los oprimidos trabajadores los llamados «*intelectuales*», proponiéndoles contra esa supuesta ley un principio moral no menos imaginario que ella, es decir, que, quitando únicamente lo suficiente para amortizar y reconstruir el capital, todo el producto y el rendimiento restante corresponde en derecho a los obreros..." (34).

Vemos que estas palabras, suficientemente autorizadas, corroboran las mismas palabras de Balmes mencionadas anteriormente: "alteración de las actuales relaciones entre el capital y el trabajo hecha en beneficio del trabajador". Esta misma idea de la distribución de riquezas queda reflejada en la página siguiente: "Esta ley de justicia social prohíbe que una clase excluya a la otra en la participación de los beneficios... A cada cual, por consiguiente, debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la participación de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social" (35).

De todos modos, Balmes duda mucho del provecho a la humanidad de un desarrollo tan repentino de la producción sin que al propio tiempo no se establezca un sistema capaz de hacer frente a las necesidades tan apremiantes de la población, porque separar totalmente los aspectos materiales de los sociales es formar una doctrina estéril para el bien de la humanidad. Y esto se debe, por un lado, al materialismo y escepticismo de la época y, por otro, al debilitamiento de las ideas religiosas y morales, que trae consigo la manera de producir riquezas sin pensar en ninguna otra cosa más.

Para el pensador de Vich, son dos las causas del aumento de la pobreza:

"1ª, la acumulación de la riqueza en pocas

manos, o sea la desigualdad de la distribución, 2ª, la facilidad de multiplicarse la población; y estas dos causas acompañan el estado actual de la industria" (36).

Por esto, alude al fracaso de la economía política, que puede ser progresiva en cuanto afecta a la producción pero es atrasada en el aspecto moral. Y éste es el que mira a la distribución de la riqueza y a sus leyes naturales.

De todos modos es claro su pronunciamiento contra las grandes desigualdades y, en bien de la justicia social hace las siguientes recomendaciones:

"Sucede con harta frecuencia que el desnivel de las clases llega a tal extremo, que ni es conducente para la tranquilidad pública, ni está de acuerdo con los principios de equidad y de justicia... Cuando por una u otra causa llega a crearse a favor de alguna clase un exceso de poder o de riqueza, que por su desmedida mole embaraza el debido curso de la sociedad, impidiéndole el alcanzar su principal objeto, cual es proporcionar la mayor felicidad posible para el mayor número posible, será siempre un inestimable beneficio todo cuanto se encamine a amenguar este nocivo exceso, haciéndolo, empero, sin trastornos, violencias ni injusticias" (37).

De aquí que las riquezas que se incrementan constantemente por el desarrollo económico deben distribuirse entre las personas de modo que no quede excluida ninguna clase de la participación de los beneficios y pueda repercutir en el bien común de toda la sociedad.

Pero lo difícil es encontrar un acuerdo entre quienes intentan

conservarlo todo y quienes todo lo esperan a través del cambio. Ello se comprenderá mejor si analizamos sus componentes estructurales, es decir, estudiando las relaciones existentes entre las distintas clases sociales.

3.- Relaciones entre las distintas clases sociales

El problema de las relaciones entre fabricantes y trabajadores a consecuencia de la nueva estructuración económica pasaba a ser uno de los más graves acontecimientos de la sociedad moderna como se puede apreciar en las palabras de Balmes:

"La industria y el comercio robustecieron y ensalzaron la clase media, pero estas mismas causas acarrearón una asombrosa multiplicación en la proletaria; insensiblemente se fueron separando las dos clases, y al presente han llegado las cosas a tal extremo que en los países donde ambas abundan mucho, como sucede en los industriales, consideran los más pobres a los más ricos, sean de la clase que fueren, como una verdadera nobleza...Esta separación entre las dos clases va haciéndose cada día más profunda, merced al aumento del pauperismo, que amenaza tragarse las sociedades modernas" (38).

Este problema fundamental de la sociedad, aunque no se ha desarrollado con la misma virulencia en todos los países, ha de resolverse a partir de nuevos datos. De ninguna manera se puede pensar en una vuelta a la antigua sociedad organizada en estamentos. Así nos señala Auhofer: "Balmes no distingue todavía conceptualmente entre estamentos como grupos profesionales que ocupan un lugar jurídicamente fijado en el sistema de profesiones dentro de una sociedad enteramente jerarquizada..., y clases, en cuanto grupos productivos radicalmente hostiles, colocados en una sociedad desintegrada en la que el único módulo son las categorías económicas"(39).

Por lo tanto, hay que señalar que el proceso de transición aparece

aún dominante y el nombre de estamento fue superado gradualmente por el de clase.

Pero, si bien Balmes distingue entre las distintas clases, la nobleza, la clase media y la proletaria, la primera no podría tener carácter duradero al no satisfacer las grandes necesidades sociales:

"La nobleza no podía compararse con la monarquía ni el clero, ya que no es dable encontrar en ella la expresión de ninguno de los altos principios representados por aquélla y por éste...No envolvía ninguna relación esencial e inmediata con las grandes necesidades sociales..., pertenecía demasiado al derecho meramente positivo, humano, para que pudiera contar con larga duración y lisonjearse de salir airoso en sus pretensiones y exigencias.. Podía ser reemplazada por otra, como en efecto lo ha sido" (40).

Por lo tanto, Balmes cuando escribe sus artículos "Consideraciones sobre la conducta que deben observar las clases ricas con respecto a las pobres" -marzo de 1843- y "Relaciones entre fabricantes y trabajadores" -septiembre de 1844- en plena convulsión revolucionaria de España, ya presupone como cosa dada la oposición de intereses entre propietarios y trabajadores. Su mirada se centrará en el proletariado por ser el grupo más perjudicado y más débil, pero le interesa la integración de las relaciones con la clase capitalista y con el sistema económico en general exigiendo a esta última mayores responsabilidades:

"Los amos, lejos de explotarlos en beneficio propio, deben cuidar mucho de manifestar con sus palabras y sus obras que cuando levantaban la voz en favor del orden era con el designio de disfrutar sus fortunas y de mejorarlas por

medios legítimos y humanos, haciendo el bien del trabajador y consultando a un mismo tiempo sus propios intereses (41).

Balmes en muchas ocasiones pide que se creen instituciones sociales intermedias y piensa en la asociación de los trabajadores como una condición indispensable para poder progresar. Ya Tuñón de Lara señala que "la palabra clave para entender el movimiento obrero es esta: asociación". Y añade: "Los objetivos de los obreros textiles catalanes durante la época moderada son dos: obtener de las autoridades el reconocimiento del derecho de asociación, y obtener de los patronos mejoras salariales"(42).

Pero ello supone una inquietud patronal por lo que algunos de sus miembros tratan de impedir su organización incluso por la fuerza. Balmes es claro a este respecto en cuanto a la desaprobación de los métodos violentos:

"Sin duda que lo más sencillo y más breve es echar mano de la fuerza, resistir con el auxilio de ella a cuanto directa o indirectamente se encamine a imponer condiciones a los amos, no parar la atención siquiera en las causas que produzcan la inquietud y el malestar, y empeñarse en no ver los males o en no remidiarlos después de vistos; pero la razón y la experiencia enseñan que semejante sistema es poco a propósito para consolidar una situación, y que, lejos de extirpar los gérmenes de discordia, no hace más que multiplicarlos y avivarlos"(43).

Balmes encuentra muy ventajosas las asociaciones de los trabajadores: en primer lugar, a través de la creación de un socorro mutuo en las necesidades y, en segundo lugar, para evitar la excesiva rebaja de

jornales o el aumento excesivo del trabajo. Respecto al primer punto, se puede conseguir con ciertas ventajas por medio de las Cajas de Ahorros y, lo segundo, por un tribunal de paz compuesto de fabricantes y trabajadores, y presididos por la autoridad.

Esto lleva consigo una serie de dificultades, sobre todo, en lo referente al segundo aspecto, es decir, el evitar en la práctica la excesiva rebaja de los jornales, por esto nos dice:

"No es tan fácil obviar el segundo inconveniente, es decir, el que los amos no aumenten demasiado el trabajo o no limiten el salario más de lo que es justo, o bien que los trabajadores no se entreguen a exigencias injustas (44).

Algunas de estas dificultades provienen fundamentalmente de dos factores:

- a) Del carácter de la propiedad, pues su derecho es tan sagrado que su violación podría poner en peligro los mismos cimientos de la sociedad.
- b) De la multiplicación de la industria, ya que sus variaciones: "son tantas que no es posible asentar una regla general en esta materia".

Respecto a las mejoras salariales, éstas dependen de muchas circunstancias: naturaleza de la industria, número de trabajadores, coste de los alimentos, etc. Este tipo de variaciones hace imposible poder formular una regla general a este respecto, por lo que Balmes infiere su propio principio general y sus consecuencias lógicas:

"Cuando una condición de los trabajadores fuese general, su misma generalidad indicaría que el daño no dimanaba de la mala voluntad de los fabricantes, sino del mismo estado de la industria. Pero si uno o pocos fabricantes se apartan de la regla a que los demás se conforman, lícito es sospechar que tratan de oprimir a los trabajadores, aprovechándose del sudor del pobre sin atender a lo que reclaman la justicia y la humanidad" (45).

Pero todas estas cuestiones las veremos más adelante al señalar las soluciones que afectan al problema obrero en un apartado posterior.

4.- Referencias al plano de la justicia y la caridad social

Ahora bien, si queremos conocer qué solución da Balmes al problema social debemos hacer algunas referencias al plano de la caridad y la justicia social.

La justicia social exige organizar de tal forma la sociedad que pueda brotar espontáneamente el bien común, es decir, que el bien común se convierte en objeto propio de la justicia social en cuanto contribuye al bienestar de la comunidad social.

La palabra "social" no aparece con fuerza prácticamente hasta el siglo XIX. Son socialistas y católicos los que se preocupan, sobre todo en Francia, por los problemas sociales en las primeras décadas del siglo XIX.

La justicia social será incorporada a la doctrina católica y ya Pío XI la convierte en norma de comportamiento para la sociedad: "Toda clase de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, sea discriminación social o cultural, por razón de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, se ha de alejar y superar, como contraria al plan de Dios" (46).

a) El principio de la caridad.

Balmes, aunque a veces usa expresiones cercanas al plano de la justicia, es claro que la solución al problema social la sitúa más bien en el plano de la "Caridad". Para comprobar el alcance y compromiso que este concepto implica, veamos lo que nos dice el propio autor. En primer lugar, constatar que esta ley suprema de la caridad afecta a todos los hombres y, especialmente, a las clases

superiores:

"Entre estas leyes impuestas por el Criador a la sociedad, figura una cierta, clara, evidente, indeclinable, y es la obligación de las clases poderosas de emplear en bien de las necesitadas los medios de que disponen" (47).

Además, el mismo porvenir de estas clases superiores depende de su aceptación del principio de la caridad:

"Recórrase la historia, consúltese la experiencia, y se echará de ver que todas las clases que han alcanzado riqueza, comodidades, honores, influencia y predominio en los negocios de la sociedad han recibido estas ventajas y prerrogativas como una especie de compensación de los beneficios a ella dispensados, y tan pronto como olvidaron las causas de su elevación y el objeto a que ésta debía servir, comenzaron a enflaquecerse y al fin perecieron" (48).

Así señala Balmes que los rangos sociales se han nivelado, y que los pocos vestigios que aún quedan de la antigua aristocracia son, más bien, como trozos de vieja armadura que sólo sirven de objeto de curiosidad.

Esto ya nos indica que Balmes no se sale de este plano de la caridad. Y es lo propio de la caridad el deber de los patronos en la atención a los pobres pero no crea derechos en los obreros, como podemos ver en sus palabras:

"La religión cristiana se ha adelantado de muchos siglos a la filosofía en la

proclamación de la fraternidad universal; y al paso que se declaró siempre, y se declara todavía, y se declarará hasta la consumación de los siglos contra todo atentado en que se violen los santos derechos de la justicia, así también inculca incesantemente la obligación en que están los ricos de hacer participantes de sus bienes a los pobres por medio de la caridad" (49).

Por eso, Balmes insiste en la estricta caridad y piensa que aunque esta ley no existiera, el mismo interés propio estaría exigiendo esa atención por los demás ya que la clase que no cumple así perece; porque es del orden natural de las cosas que las clases más acomodadas deben procurar la instrucción, moralidad y bienestar para el mayor número de ellos. Si bien la defensa del bien común incumbe a todos los ciudadanos, de un modo especial compromete a los sectores dirigentes de la sociedad, en quienes debe recaer el mayor grado de responsabilidad.

b).- La caridad, complemento de la justicia.-

Balmes defiende la distinción de clases como algo necesario. Por eso nos habla de la necesidad de una clase intermedia para la monarquía española; pero la caridad y la justicia son necesarias para la paz:

"Esta clase ha faltado en España, y de aquí han dimanado muchos males" (50), "pero para la paz, debe cada clase cumplir con su obligación; de lo contrario, desaparecerá; más la paz no es posible sin estas dos grandes virtudes sociales: la caridad y la justicia" (51).

Considera necesaria una aristocracia, pero que no es posible, "tomar por base los títulos de nacimiento, es preciso atenerse a la riqueza" (52).

En el futuro, su misión social consistirá en satisfacer estas tres necesidades:

"El desarrollo de la inteligencia, el afianzamiento y extensión de la moralidad y el progreso de los intereses materiales conciliado con el bienestar general" (53).

En este contexto, cobra importancia la existencia de la aristocracia industrial y mercantil como verdadera necesidad para cumplir su misión caritativa. Y esta caridad que, para nuestro autor, debe cumplir la obligación rigurosa del deber que impone a los ricos de ejercer la caridad con sus semejantes, está fundada en el derecho de justicia que le asiste de conservar su propiedad. Podríamos decir, en este sentido, que Balmes nos está hablando de lo que hoy denominamos

caridad social, justicia social, función social de la propiedad, aunque el paso del tiempo haya precisado mucho más estos conceptos balmesianos.

De todas formas, como ya hemos mencionado antes, la caridad tiene preferencia sobre la justicia. Esta debe aunar las clases sociales, hacer partícipe al obrero de la riqueza creada por su trabajo, sin perjudicar los intereses del capital.

Pero no basta la ciencia ni el talento para resolver estos problemas de igualdad y de orden social; es necesaria la caridad para no caer en la materialización de la vida; sólo ella puede hacer la perfecta igualdad.

Así, es la caridad la que completa a la justicia. El rico podrá ser honrado en la adquisición y uso de sus riquezas, pero si no ama al pobre, se rodeará de enemistades y envidias.

Para Balmes, la clave del problema social, estará, pues, en la práctica de la caridad cristiana, pues pobres los habrá siempre. Así afirma:

"Necesario es que el mundo se someta o a la ley del amor o a la ley de la fuerza, a la caridad o a la esclavitud" (54).

c) Coincidencia con el pensamiento de la Iglesia.-

A lo largo del siglo transcurrido desde la época de Balmes resuena como eco la palabra "injusticia" como causa esencial del gran problema social que plantea a los pensadores la relación entre la cuestión social y la cuestión moral. Y a ella se refieren en primer lugar los documentos pontificios relativos al problema, concretamente las encíclicas Rerum Novarum de León XIII y Quadragesimo Anno de Pío XI, al reivindicar para la Iglesia el derecho a ocuparse de esta cuestión, no en sus pormenores técnicos, sino en su aspecto moral, en el que afecta al destino del hombre y al fin de la sociedad.

En este sentido se puede ver la coincidencia del pensamiento de Balmes con el pensamiento secular de la Iglesia. Así dice la Rerum Novarum sobre la situación de los obreros: "La acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría" (55); las mismas ideas que se pueden ver en nuestro autor (56).

Este proceso contradictorio de concentración de la riqueza y proletarización de las masas asalariadas, constituye por sí mismo, en opinión de León XIII una injusticia, en cuanto añade: "... es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa" (57).

Y más adelante añade: "No sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios" (58).

Estos conceptos se hallan de forma implícita o explícita confirmados en la Quadragésimo Anno como se pueden ver en las siguientes palabras:"... Luego que las artes mecánicas y la industria del hombre han invadido extensas regiones, ha crecido hasta la inmensidad... el número de los proletarios necesitados, cuyos gemidos llegan desde la tierra hasta el cielo; añádese a éstos el ejército enorme de los asalariados rurales, reducidos a las más ínfimas condiciones de vida y privados de toda esperanza de adquirir jamás algo vinculado con el suelo y, por tanto, si no se aplican los oportunos y eficaces remedios, condenados para siempre a la triste condición de proletarios".

"Las riquezas -dice en otro párrafo- tan copiosamente producidas en esta época nuestra, llamada del «industrialismo», no se hallan rectamente distribuídas ni aplicadas con equidad a las diversas clases de hombres" (59).

Estas expresiones muestran una gran similitud con las ideas balmesianas, tanto en la polarización de la riqueza en pocas manos como en la falta de adecuación en una recta distribución de esas riquezas a las diversas clases, la capitalista y la trabajadora, de cuya pugna se seguirá la lucha de clases. Y esta identidad de ideas se puede ver también en la referencia que el Sr. Arboleya hace, en una de sus notas, a la obra del P. Croizier referente al tema de los salarios. "Siendo León XIII -dice- hombre de copiosa lectura y habiendo trabado conocimiento personal con Balmes en Bélgica ¿sería absurdo suponer que en la primera y tan comentada página de la Rerum Novarum aletea la inspiración balmesiana? (60).

Estas mismas ideas de coincidencia en la doctrina secular de la Iglesia se vuelven a repetir a través de Pío XII al referirse a una mejor redistribución de las riquezas: "La Iglesia se opone a la

acumulación de estos bienes en manos de relativamente pocos archiricos, mientras que grandes masas de pueblo estén condenadas a un pauperismo o a una condición económica indigna de seres humanos" (61).

Actualmente, la Iglesia ha recordado el problema social planteado por León XIII en su defensa sobre los derechos fundamentales de los trabajadores, como el derecho natural del hombre a formar asociaciones obreras, a la limitación de las horas de trabajo, al legítimo descanso, etc. Así afirma entre otras cosas: "Esta es la razón por la cual la Iglesia defiende y aprueba la creación de los llamados sindicatos, no ciertamente por prejuicios ideológicos, ni tampoco por ceder a una mentalidad de clase, sino porque se trata precisamente de un «derecho natural del ser humano y, por consiguiente, anterior a su integración en la sociedad política». Y más adelante: "El (León XIII) insiste varias veces sobre los necesarios límites de la intervención del Estado y sobre su carácter instrumental, ya que el individuo, la familia y la sociedad son anteriores a él y el Estado mismo existe para tutelar los derechos de aquél y de éstas, y no para sofocarlos" (62).

En este contexto, y comparando la condición de injusticia de la clase proletaria de entonces con la industrialización de las naciones actuales nos dice: "Es necesario subrayar aquí dos cosas: por una parte, la gran lucidez en percibir, en toda su crudeza, la verdadera condición de los proletarios, hombres, mujeres y niños; por otra, la no menor claridad en intuir los males de una solución que, bajo la apariencia de una inversión de posiciones entre pobres y ricos, en realidad perjudicaba a quienes se proponía ayudar" (63).

Estas palabras con que la doctrina social de la Iglesia trata de dar validez a la orientación de la Rerum Novarum sobre los conflictos

surgidos en el sector socio-económico de las sociedades cambiantes, se pueden encontrar de modo explícito o latente en el pensador vicense, tanto por lo que hace referencia a su constante preocupación en la mejora de la condición obrera como en su esfuerzo por hallar soluciones válidas a su problemática social. Veamos, entonces, cuáles son las soluciones propuestas.

5.- Soluciones al problema social obrero

A).- Soluciones ineficaces o contraproducentes.-

Antes de buscar soluciones, Balmes analiza las propuestas de algunas escuelas sociales de su tiempo. Concretamente se refiere a las doctrinas socialistas, y a su discusión consagra una serie de artículos sobre la carestía y miserias de la humanidad:

"Debemos trabajar en que la desgracia que sea inevitable sea menos dura y esté más rodeada de alivio y consuelo; pero no conviene que nos hagamos ilusiones lisonjeándonos con esperanzas que no se han de realizar. Posible fuera que, corriendo en pos de vanas sombras, descuidásemos la realidad, y que, haciendo esfuerzos estériles para improvisar mejoras insubsistentes, atrasásemos con la injusticia o la imprudencia lo mismo que nos propusiéramos acelerar" (64).

Para Balmes este asunto es tan delicado y al mismo tiempo trascendental, que siempre aconseja mucha prudencia a la hora de buscar soluciones. Primero hace una crítica de los medios que intentan algunos poner en práctica por considerarles poco eficaces:

"Si bien se observa, para poner un freno a esas turbas, los hombres del siglo cuentan con tres medios; ellos los consideran como suficientes, pero la razón y la experiencia los muestran muy ineficaces, y algunos hasta dañosos: el interés privado bien entendido, la fuerza pública bien empleada y el enervamiento de los cuerpos con el enflaquecimiento del ánimo, que aportan a la plebe de los medios violentos" (65).

Así nos señala los diversos medios por los que algunos se inclinan y que Balmes considera inadecuados para la solución de los verdaderos problemas:

a) El interés privado.-

Balmes habla de intereses contrapuestos entre los del pobre y los del rico. Se puede escribir fácilmente del interés del pobre en respetar la propiedad del rico y el orden social establecido, pero lo difícil es convencerlo:

"Lo diremos sin rebozo: si se destierran del mundo los principios morales, si se quiere cimentar exclusivamente sobre el interés privado el respeto debido a la propiedad, las palabras dirigidas a los pobres no son más que una solemne impostura; es falso que su interés privado esté identificado del todo con el interés del rico" (66).

b) La fuerza pública.-

Balmes se muestra contrario al uso de la fuerza y de aquellos que todo lo esperaban de una represión fuerte, por eso piensa que es un remedio completamente inadecuado; además que la fuerza está en el número, y la clase obrera es con mucho la más numerosa.

Por ello, no cuenta demasiado con la fuerza para solucionar los problemas.

"Es preciso -dice-, no contar demasiado con los medios represivos, porque la experiencia los muestra débiles; a ideas es necesario

oponer ideas; a sentimientos, sentimientos; a espíritu público, espíritu público; a la abundancia de mal, abundancia de bien; a constancia en disolver, constancia en unir; a tenacidad en trastornar, perseverancia en organizar. Lúchese en buena hora con las armas, cuando sea preciso, pero sin olvidar nunca la fuerza de la palabra y de la pluma; sin olvidar que los discursos y los escritos han trastornado más imperios que todos los ejércitos (67).

La fuerza, pues, no es la solución, por lo que advierte a los ricos del error de pensar que con la fuerza se sale de cualquier compromiso.

Es la moral la que se halla por encima de la fuerza pues sólo por ella se consigue una eficacia duradera.

c) La cuestión política.-

Tampoco cree Balmes que la solución se halle en la política pues no cree, como algunos, que todas las cosas nos tengan que venir solucionadas a través del partido que salga vencedor. Más bien, piensa que la política es cuestión secundaria que encuentra su principal apoyatura en las cuestiones sociales:

"No deben alimentar esperanzas de encontrar en el terreno de la política la resolución del problema y que es menester buscarla en otra parte"(68). Y en otro momento dice:

"Es preciso recordar que en todos los grandes hechos políticos viene envuelto un interés social; las formas políticas son un instrumento para conseguirlo" (69).

d) La colonización .-

De otro lado, Balmes rechaza la idea, favorable entonces en Inglaterra, de un proyecto de colonización en gran escala para desahogarse del exceso de población y de la sobreabundancia de sus productos con nuevos mercados. Lo considera indigno de un pueblo civilizado, obligar a sus hijos a marcharse a tierras lejanas para buscar un pedazo de pan. Así, se lamenta de que Inglaterra no encuentre otra solución que, lejos de disminuir el mal, lo desarrolla con mayor rapidez:

"Es ciertamente un espectáculo desconsolador el que ofrece una gran nación que se ha encumbrado al más alto punto del grandor y poderío, agobiada con el peso mismo de su prosperidad material y amenazada de espantosos trastornos, si no acude al remedio de los males que esta situación le acarrea. Es ciertamente desconsolador y que inspira reflexiones profundas y aflictivas sobre los destinos de la humanidad en esta tierra de infortunio, el asistir a la desolante escena de un gran pueblo que se ve precisado a abandonar sus hogares y a marchar en busca de nuevos países para encontrar un bocado de pan con que satisfacer el hambre y un pedazo de lienzo para cubrir la desnudez" (70).

Por ello, se debe pensar en otros sistemas que no solo atiendan a la producción de las riquezas, sino también a una distribución más equitativa para así remediar la carestía y la miseria de muchos.

e) Las doctrinas socialistas.-

Al mismo tiempo, refuta las doctrinas socialistas o comunistas- que emplea indistintamente-, como si ya se hubieran formulado. (Hay que tener en cuenta que los escritos balmesianos sobre el socialismo

datan de 1844 y Marx no escribe su primera obra social, El manifiesto del partido comunista, hasta 1848).

"Es aquella escuela -dice-, que se propone destruir el orden social existente, constituirlo sobre nuevas bases y arregarlo con diferente norma" (71).

Compara el ideal socialista a través de las palabras de un miembro del partido con las ideas propuestas por la escuela liberal. Pero veamos primero cómo entiende Balmes esta doctrina socialista sobre el tema de la igualdad, que luego pasará a rebatir por cuanto dicha igualdad absoluta trastoca los fundamentos de la misma sociedad:

"Vosotros proclamáis una libertad que no exime al pobre de la dependencia del rico, que encadena al criado a los pies de su amo, que deja al mendigo tiritando de frío a las puertas del palacio del poderoso, mientras éste se embriaga de placer en sus brillantes y voluptuosos festines; yo proclamo una libertad que no consiente diferencia de pobres ni de ricos, y que por lo mismo no deja a unos esclavos de otros; vuestra igualdad es una igualdad mentida, porque deja la espléndida morada del magnate insultando la asquerosa mansión del infeliz, y el traje ostentoso del rico al lado de los andrajos del necesitado; yo sostengo que no hay igualdad mientras se conserve desigualdad tan repugnante...; yo quiero que uno mismo sea el traje de todos, igual la habitación, igual la satisfacción de las necesidades, igual el goce de los placeres; no quiero que del sudor de muchos se alimenten y gocen los pocos; quiero que los productos del trabajo se distribuyan en porciones equitativas; no quiero que resulten inmensas ventajas al capitalista, no reportando al pobre trabajador más que un mísero salario: esto es igualdad, esto es

libertad: aquí está la verdadera tabla de los derechos: éstos son los verdaderos intereses del linaje humano: lo demás son groseras mentiras" (72).

Estas aspiraciones de igualdad absoluta en lo económico, ausencia de explotación y distribución equitativa de los productos y, por ello, abolición de la propiedad privada, serán aspectos importantes que requerirán un serio estudio para Balmes. En este sentido, analiza las doctrinas del socialismo según las ideas del autor inglés Owen que, como ya hemos visto anteriormente, pretende plasmarlas en las propias fábricas. Balmes rechaza estas ideas como utópicas y contrarias a su pensamiento religioso: rechaza el materialismo en que se funda dicho sistema; rebate la igualdad absoluta, tanto de naturaleza como de derechos; ni social, ni política, que haría imposible la sociedad; aun efectuada esa repartición de bienes, habría desaparecido poco después esa igualdad con un desnivel mucho mayor (73); ni económica por estar fundada en cualidades de cada uno.

El pensador catalán, sólo admite la igualdad en cuanto a la dignidad de naturaleza y en cuanto a participar de las gracias divinas (74). Por lo demás, sólo puede expresar trastornos en los fundamentos de la sociedad, a no ser que signifique una ley que domine con auténtica imparcialidad sobre todos los demás (75).

Mantiene, pues, "la desigualdad de clases" como algo necesario y beneficioso a la sociedad ya que se funda en la propia naturaleza humana y social. Pero, si bien no deben desaparecer las desigualdades, lo que le parece injusto a todas luces es esas diferencias tan escandalosamente desproporcionadas.

La doctrina marxista del valor, propuesta antes de Marx por la escuela clásica inglesa, y por Desttut de Tracy en Francia, de quien

la tomó Balmes, es también rechazada. Haciendo un serio análisis del valor de las cosas encuentra siempre latente la idea de utilidad. La palabra trabajo, que no se tiene en cuenta, se halla implícito en la de coste que no debe confundirse con el valor. Así expresa Balmes el valor de las cosas de manera matemática:

"está en razón compuesta de la directa de la importancia, de la necesidad y de su urgencia, y de la inversa de la abundancia de los medios de satisfacerla (76).

En conclusión, habría de afirmarse que la distribución de la riqueza material sería injusta, no por ser desigual, sino por no ser natural, por no ajustarse o conformarse a la ley natural de la distribución, que es la propia ley de justicia, la que da a cada cual lo suyo. Sería justa, aun siendo desigual, si esta desigualdad natural corresponde a las desigualdades naturales que existen entre los hombres tanto en sus facultades individuales como también en circunstancias sociales. Así, hablaremos de distribución injusta cuando se realiza a través de los hombres, ya mediante el fraude o la fuerza, ya mediante leyes positivas disconformes con la ley natural, que desvían la distribución artificialmente en beneficio particular, dando a unos lo que no tienen derecho y quitando a otros lo que legítimamente les corresponde, con lo que hacen imposible la ordenación de las cosas al bien común.

B) Soluciones Básicas y de aplicación múltiple

Balmes se coloca en el plano de un filósofo católico que, por un lado, intenta soluciones un tanto generales y, por otro, quiere abarcar el problema en su totalidad.

En primer lugar, podemos señalar una idea fundamental para solucionar los problemas sociales de manera sólida y estable: que todas las relaciones sociales se hallen impregnadas de una base moral suficiente. En este sentido, considera necesario que las escuelas primarias se hallen dirigidas por personas de absoluta confianza moral para atender a la mejor inteligencia y a la mayor moralidad de la clase obrera. Balmes piensa en los religiosos para impartir la instrucción de la clase numerosa, tanto de niños como de adultos para que se conserve la moralidad del pueblo. De lo contrario, los necesarios cambios sociales apenas tendrán duración y además, sería perjudicial a la sociedad:

"Si no atendemos como es menester a la preparación de combinaciones justas y oportunas, que sin atacar la propiedad, sin herir ningún derecho, sin menoscabar intereses legítimos, no permitan que la clase pobre se sumerja en aquel estado de abatimiento, postración y miseria en que la contemplamos sumida en las naciones que se jactan de marchar a la cabeza de la civilización" (77).

Asimismo, las soluciones propuestas en el orden material son algo generales aunque pueden añadirse las modificaciones que se consideren necesarias o la experiencia juzgue convenientes. No olvidemos que nos hallamos en los comienzos de la ciencia económica y que la prudencia

aconseja mantenerse dentro del marco de las ideas básicas. Pero veamos cuáles son, a su juicio, las más importantes.

a) La Ley de la caridad.-

Balmes piensa que el principal remedio que puede darse a la problemática social se encuentra en la caridad. Sin ella, los medios empleados no tendrán la suficiente eficacia y el mal aparecerá de nuevo acaso con más virulencia. Sin duda que la justicia jugará un importante papel pero es la caridad la que, en último término, remediará el problema social.

En el pensamiento social balmesiano el concepto de la caridad tiene un alcance mayor del que hoy día solemos dar. Impone verdaderos deberes que se hallan ordenados por la ley divina, y sólo en la esfera de la conciencia. Pero la conciencia de su obligación moral no tendrá un valor inferior sino tan fuerte e imperativo como el de la justicia. Así se expresa Balmes al referirse a las obligaciones de caridad que deben tener los ricos para con los pobres:

"Entre las leyes impuestas por el Criador a la sociedad, figura una cierta, clara, evidente, indeclinable, y es la obligación de las clases poderosas de emplear en bien de las necesitadas los medios de que disponen (78).

"Dios no ha criado el humano linaje, no ha cubierto esta tierra que habitamos de tantos objetos indispensables a nuestra conservación, y útiles a nuestras comodidades y regalos, para que un reducido número se aproveche de estas ventajas, sin ni aun pensar en el socorro de los infortunados..." (79).

Así, la caridad exhorta al principio cristiano de hacerlos buenos y

hacerles bien como se puede ver en sus palabras:

"Hacerlos buenos, esto es, trabajar por todos los medios posibles en que se extendiese y arraigase la moralidad; hacerles bien, es decir, manifestar en su favor sentimientos de humanidad, desprendimiento en los casos en que el trabajador se halle en algún agobio, y por otra parte seguir un sistema templado y razonable, que arregle de tal modo las relaciones, que no salga dañada la justicia ni aun la equidad; y que, antes al contrario, se conozca que el dueño se presta sin dificultad a algunos sacrificios que, siendo compatibles con la conservación y aumento de su fortuna, aligeren algún tanto la situación del pobre, que, por más buena que se la suponga, es siempre harto desgraciada" (80).

De aquí se desprende que el patrono habrá de dar el salario familiar no a título de justicia, sino sólo de caridad. Precisamente será ésta la que permita a Balmes descubrir los defectos del régimen de salario, sobre todo, la concepción materialista sobre el hombre y la sociedad que deberá ser subsanado por medio de las ventajas que ofrece a la humanidad la religión cristiana:

"La suerte de los desgraciados no puede quedar abandonada a las vicisitudes de la circulación de la riqueza: el legislador está obligado a tener previstos los casos extraordinarios en que puedan sobrevenir calamidades públicas y a guardar en reserva los medios de desvirtuarlos o atenuarlos; y en cuanto a los males ordinarios, que son como el patrimonio de la humanidad, debe tener planteado un sistema de socorros, ora fijos, ora intermitentes, que sostengan al pobre en su penuria y lo alivien en su enfermedad. De esta manera la libertad no trae consigo el

abandono del necesitado a sus propios recursos, pues que el interés del dueño en favor de su esclavo queda sustituido por la desinteresada solicitud de la CARIDAD" (81).

Vemos, pues, que la caridad es la que debe difundir entre todas las clases de la sociedad los bienes necesarios, e impone un verdadero deber en los ricos en la atención de los necesitados. Pero es de notar que no sale del plano de la caridad. Habla del deber de los patronos, pero no del derecho de los obreros, ya que es propio de la caridad crear deberes en los de arriba, pero no derechos en los de abajo.

b) El Salario familiar.-

Cuando habla del salario del obrero, Balmes no le considera a él solo de forma individual, sino referido al salario familiar. Y cuando habla del peligro que supone para el obrero la posible falta de trabajo está, por lo mismo, haciendo referencia al grave problema de la imposibilidad de alimento para su familia. Es, por ello, que Balmes, mantiene siempre la idea de que la remuneración del obrero ha de ser suficiente para poder hacer frente a las necesidades más elementales de la vida familiar, sobre todo, el alimento y algún pequeño ahorro, cosa de la que todavía pueden verse favorecidos los trabajadores de Cataluña:

"Todavía el país puede alimentar la población que contiene; todavía los jornales están pagados suficientemente para que el trabajador pueda vivir con algún desahogo" (82).

Sobre este aspecto nos parece demasiada confianza la que pone nuestro autor en la función de la caridad intentando que lleguen las

soluciones a través de las buenas ideas de los patronos. Además, él mismo nos dice que en estricta justicia el patrono no viene obligado a dar al obrero sino el salario convenido y que ningún otro le puede obligar a aumentar la prestación.

En este sentido, es conocida la doctrina del salario en las diversas escuelas económicas: así en la escuela clásica inglesa este salario se considera justo si está pactado libremente entre las partes. Por el contrario, los socialistas opinan que en justicia se debe al obrero toda la ganancia de su trabajo, dejando lo estrictamente necesario para amortizar el capital. Otros, en cambio, postulan un salario mínimo suficiente para sufragar los gastos familiares con una cierta holgura, sea a título de justicia comunicativa, de justicia social o simplemente de caridad.

Lo que sí preocupa a Balmes en este aspecto, es que haya constancia en el trabajo y en su retribución para evitar la miseria en que pueden caer las familias:

"El trabajo ha de ser constante, y además retribuido lo suficiente para que el salario alcance a la manutención del jornalero y su familia: dos condiciones sujetas a infinitas eventualidades y que vemos faltar a cada paso, quedando reducidos a la miseria más espantosa los que del cumplimiento de ellas tienen pendiente su subsistencia (83).

Para asegurar este trabajo, recomienda dos medios: por un lado, la nacionalización de la industria y, por otro, el fomentar diversas industrias de forma simultánea. Esta nacionalización se conseguiría mediante la competencia mecánica y técnica en el personal español. Ello obliga a la creación de centros donde se pueda dar instrucción

técnica a los trabajadores españoles de forma que no tengan que depender de auxilios extranjeros:

"No basta que se traigan máquinas, que se planteen establecimientos; es necesario cuidar al mismo tiempo de que se vayan formando operarios aptos, directores capaces, para que dentro de breves años no nos veamos ya precisados a recibir de los extranjeros esa clase de auxilios" (84).

Para conseguir el segundo aspecto, Balmes aconseja desarrollar varios ramos de la industria de forma simultánea con el fin de no poner en riesgo la pérdida del trabajo, y especialmente fomentar la agricultura y la construcción de canales de riego para evitar la deserción de los campos ahora estériles y acrecentar así la prosperidad del Principado, ya que sus desgracias son más por problemas de gobierno:

"En Cataluña no existen por fortuna estas circunstancias desgraciadas; sólo puede atribuirse al proverbial desgobierno de España y a cierto aislamiento mal entendido que se opone a la formación de las grandes asociaciones indispensables para esa clase de empresas" (85).

Por otro lado, Balmes ve la dificultad de determinar el tipo de salario, ya que depende de muchos factores: estado de la industria, número de trabajadores, precios de los artículos, ya que si es mayor el beneficio, el salario también podrá incrementarse:

"El precio del jornal no es una cosa absoluta; está ligada con muchas relaciones que por necesidad la sujetan a cierta oscilación... No lo puede pagar si no vende o si el objeto

manufacturado puesto en venta no le satisface todos los gastos de producción, más un beneficio líquido para la manutención propia y la de su familia" (86).

Por lo tanto, esta cuestión de los salarios, habrá de arreglarse únicamente con la buena formación de los patronos, a título de caridad y teniendo en cuenta el coste de la vida, ya que el trabajador podrá vivir con diferente salario dependiendo del tiempo, de las circunstancias y de las necesidades y costumbres del país.

Igualmente, Balmes no encuentra necesaria la intervención del Estado en la fijación de los salarios pues sería lesivo para los derechos de los particulares y de la propia industria:

"La acción legislativa del gobierno sería funesta, atacaría la propiedad, disminuiría la producción, haría esconder los capitales, produciendo un trastorno económico que acabaría por una subversión del orden social. No basta decir alcemos el precio de los jornales, es necesario saber si la altura es posible. El precio del jornal no es cosa absoluta" (87).

c) Las Asociaciones Obreras: su importancia y sus objetivos.-

Balmes, en varios pasajes de sus obras, nos habla de la importancia de las asociaciones, de su eficacia y de los bienes que se derivan para los asociados. Pero cuando emplea esta palabra no se refiere, de forma explícita, a las asociaciones obreras, sino que habla de forma general haciendo alusión a la reunión de los hombres para que vivan en sociedad. Y se lamenta vivamente de la falta de espíritu de asociación.

Por tanto, si bien no trata expresamente de los Sindicatos Obreros, sí podemos entrever su opinión, al menos, cuando habla de los Tribunales de Conciliación, de la institución de las Cajas de Ahorros, de la beneficiencia de los patronos y de su respeto a la dignidad personal del trabajador.

Partidario de las mejoras para el obrero reconoce al sindicato como un poderoso medio para conseguir muchas mejoras, incluso por la fuerza, dado el fuerte número que pueden aglutinar. De su importancia como poder arrollador se dio perfecta cuenta pues veía claramente que constituían una poderosa máquina en la organización del trabajo, como puede verse en sus palabras:

"La reunión de los hombres en sociedad acarrea a los asociados inmensas ventajas. La sociedad individual es garantía contra las pasiones; los medios para la conservación de la vida se aumentan; las fuerzas para dominar la naturaleza y hacerla contribuir a la satisfacción de las necesidades se multiplican con la asociación; las facultades intelectuales se acrecientan notablemente participando todos de las ideas de todos" (88).

Estas mismas ventajas se pueden ver cuando unas líneas más adelante nos habla de las asociaciones en general:

"En la asociación las fuerzas no se suman, sino que se multiplican, y a veces la multiplicación no se puede expresar por la ley de los factores ordinarios...La reunión hace el efecto de la multiplicación por un número infinito" (89).

Las asociaciones pueden alcanzar una serie de objetivos entre los que destacan, uno, mutualista o de socorros mutuos para casos de necesidad; otro, para la defensa de los derechos de la persona rebajando demasiado los jornales o alargando excesivamente el trabajo: "Las asociaciones en los trabajadores... pueden proponerse dos objetos: 1º, el socorro mutuo en sus necesidades; 2º, la combinación para evitar que los amos no rebajen demasiado los jornales o no extiendan excesivamente el trabajo" (90).

También pueden darse consecuencias no deseables si se utilizan como arma ofensiva contra el orden social. Por ello, exige para su licitud que se hallen al margen de todo carácter político evitando posibles inquietudes sociales.

Quiere, pues, una defensa organizada, así dice: "hablo de los gremios y demás corporaciones que se habían formado bajo la influencia de la religión católica... que tenían fundaciones piadosas para celebrar sus fiestas o acudir a sus necesidades" (91). Coincidiendo con corrientes corporativas modernas, piensa también que la solución al problema social vendría dado por los patronos adelantándose a las asociaciones. Ello evitaría que pudiera prohibirlas el gobierno y además se limitarían sus abusos.

d) Las Cajas de Ahorro.-

No se puede negar que la institución de las Cajas de Ahorros constituye un importante medio para asegurar el socorro del obrero cuando éste se viere precisado por cualquier circunstancia adversa que le pudiera sobrevenir. Por ello esta institución se ha ido extendiendo e implantando bajo diversas formas en todas las naciones. Este es el deseo de Balmes:

"En la asociación cada socio se imponía el sacrificio de contribuir con una cantidad determinada, y con la suma que se recogía se formaba el fondo para sufragar a las necesidades. ¿ Por qué no se ha de obtener el mismo resultado con las cajas de ahorros?. El trabajador, cuando hallara la debida seguridad, no sólo de la conservación de lo que hubiese entregado en depósito, sino también del reembolso, con más los intereses que se reputen justos y proporcionados, más querrá naturalmente entenderse con la caja de ahorro que no con otra asociación cualquiera" (92).

Estos deseos ya dejan traslucir un pensamiento de conformidad del actual régimen de seguros por parte de Balmes. Aunque de forma incompleta e insuficiente se deja ver lo que la moderna economía social ha ido conquistando a través de las diversas formas de seguros: contra el paro y contra la vejez, contra la enfermedad y contra los accidentes... todos los cuales eran desconocidos para nuestro autor.

Piensa que las ventajas que ofrece la Caja de Ahorros con las características de garantía suficiente, economía de tiempo y de trabajo, sin necesidad de enemistarse con nadie por el voto emitido, siendo una institución autorizada y protegida, con independencia y

probabilidad, encontrará el favor de los obreros y del propio Gobierno. Para ello, se deberá rodearla del prestigio suficiente para poder granjearse esa aprobación y seguridad. Así se expresa Balmes para comentar su aprobación sobre esta institución:

"Por de pronto experimentará la ventaja de no haber de distraerse de sus trabajos o diversiones para acudir a juntas en este o en aquel día; no tendrá necesidad de indisponerse con nadie por dar el voto a esta o aquella persona u opinar en contra de lo que se intentase ejecutar. En la caja de ahorros verá una institución no sólo autorizada, sino protegida por el gobierno, dirigida por personas cuya independencia y probidad las pondrá a cubierto de toda sospecha de malversación de caudales y sometida, por fin, a reglas que hagan imposible ningún desperdicio, ya por la variedad y carácter de los que en ello intervienen, ya también por la publicidad a que en tiempos prefijados debieran someterse los administradores con la rendición de cuentas que manifiesten los ingresos y salidas de la caja"(93).

Si bien este socorro no significa que lo deben pagar los amos, todo cuanto hagan para contribuir a esta causa será muy recomendable. Así, el problema del mutualismo puede resolverse plenamente por medio de las cajas de ahorro.

e) El tribunal de paz.-

Sería el encargado de dirimir los conflictos sociales surgidos de las relaciones entre los amos y los obreros. Su fin es resolver estas cuestiones de forma amistosa, sin coacciones, huelgas o presiones de ambas partes:

"No dudamos que surtiría buenos efectos un

tribunal de paz que, compuesto de fabricantes y trabajadores, estuviese encargado de resolver amistosamente las cuestiones que se ofrecieran sin que pudiera ejercer ninguna coacción sobre los que no quisieran someterse a su fallo"(94).

Estos tribunales recomendados por Balmes podrían compararse a los modernos tribunales mixtos o tribunales de conciliación si bien con la salvedad importante que para nuestro autor las decisiones tomadas no tendrían carácter vinculante para las partes, sin poder ejercer ninguna coacción a quienes no se sometan a sus fallos. Tales decisiones a las que no se atreve a dar fuerza obligatoria servirían como norma directiva a la que se acomodarán las partes interesadas ya que estarían tomadas de mutuo acuerdo por personas de su confianza:

"Este tribunal... debiera estar presidido por la autoridad, no para que le comunicase fuerza coactiva, sino con el fin de que le diese prestigio y hasta pudiera hacerle respetar si por los desmanes de los litigantes se viera alguna vez en compromiso" (95).

De forma bastante detallada, señala también el procedimiento de la elección del tribunal a través de los representantes de los trabajadores, sobre bases prudentes y sobre un reglamento previamente formado, aunque la libertad y la experiencia posterior irían marcando las pautas a seguir.

Dos cosas habrían de tenerse en cuenta en estas elecciones:

- Que en ellas intervinieran ambas partes en igualdad de número y presididas por un delegado de la autoridad u otra persona imparcial.
- Que se procurara evitar alborotos, abusos y discusiones,

requiriendo una edad determinada para emitir el voto.

Para conseguirlo, piensa que se podrían adoptar una serie de medidas:

"Quizás podría adoptarse el sistema de que en cada establecimiento fabril de un número de trabajadores que se fijase se eligiese un compromisario reuniéndose con los electores de dicha fábrica los de otras de menor número situadas a poca distancia, para lo cual podría dividirse la ciudad en distritos" (96).

Balmes termina con una serie de consideraciones que se deben tomar en cuenta para acabar con el problema obrero en cuanto sea posible; pues nos incumbe a todos y, no sólo al Gobierno, dar soluciones satisfactorias a este grave problema de las relaciones laborales:

"Repetimos que conviene pensar seriamente en este negocio; que conviene disipar la ociosidad entre pobres y ricos; que conviene no fiarse de situaciones pasajeras... No olvidemos que la situación de España está muy lejos de ser satisfactoria, que el horizonte está muy lejos de presentarse bien claro; no lo esperemos todo del Gobierno: contemos con nuestros esfuerzos, que de abandonarnos hoy a excesiva confianza podríamos arrepentirnos mañana" (97).

6.- El hombre, principal preocupación de la estructura obrera.-

Unas reflexiones mínimas sobre las desigualdades o la injusticia de la clase obrera nos llevan necesariamente al punto álgido que constituye la verdadera preocupación del pensamiento balmesiano, es la idea del hombre que siempre se halla latente en sus teorías tanto políticas como sociales:

"La economía política muy adelantada como ciencia puramente material, lo está muy poco como social. Ha desenvuelto magníficas teorías sobre el modo con que se producen las riquezas y sobre la manera con que tienden a distribuirse; pero estas riquezas las ha mirado como un simple producto de la inteligencia y de la fuerza, sin la debida relación al hombre de quien dimanar y a cuyo bienestar y felicidad deben destinarse" (98).

Este texto nos parece suficientemente ilustrativo para poner de manifiesto cuanto hemos dicho anteriormente sobre la referencia al hombre, a su bienestar y felicidad. En este contexto analiza la aparición y el uso de las máquinas:

"Sustituida a la acción del hombre la fuerza de las máquinas y elevados la construcción y uso de éstas a la perfección en que las vemos y en la que andan progresando, se sigue que la industria se ha limitado por necesidad a la acción de los agentes inanimados, y que por lo mismo ha inutilizado en parte y va inutilizando cada día más la acción humana. Esto produce naturalmente la disminución del trabajo y, por consiguiente, del único medio de subsistencia en que está librada la vida de los pobres" (99).

Además, sus observaciones sobre el desarrollo de los bienes materiales y las consecuencias que ello trae consigo son muy significativas a este respecto, pues nos señalan el papel y la consideración que se tiene del hombre, en el proceso de la industrialización:

"La industria aumenta los productos de un modo asombroso; el comercio va extendiéndose en escala indefinida, es decir, que se está tocando el término de la pretendida perfección social señalado por esa escuela materialista que no ha visto en los hombres otra cosa que máquinas, ni ha imaginado que la sociedad pudiese encaminarse a objeto más útil y grandioso que a un inmenso desarrollo de los intereses materiales" (100).

Esta crítica balmesiana por la reducción del hombre a un papel impersonal en la civilización industrial, parece un fiel reflejo de las críticas que hace el actual antropólogo Gevaert a la interpretación individualista del hombre cuando afirma: "La infinita miseria del mundo obrero del siglo pasado y la de gran parte del tercer mundo en la actualidad no es extraña a esta antropología individualista, dominada por la voluntad de poder: afirmarse a costa de los demás, sujetándolos a la obtención de los propios objetivos. Los seres humanos, precisamente porque son considerados como simples individuos, se ven impotentes, aislados, inmersos en una profunda soledad que se acentúa a medida que va progresando la industrialización con sus estructuras despersonalizadas" (101).

Ahora bien, de las ideas balmesianas no podemos concluir que nuestro autor sea enemigo del perfeccionamiento técnico, pues precisamente el gran rendimiento de las máquinas provoca la bajada de los precios en los productos de la industria y, si los cambios no se hacen muy bruscos, los brazos libres de una industria pueden emplearse en otra: "En efecto, si las máquinas reemplazan la acción del hombre, en cambio perfeccionan y abaratan los productos de la industria, con lo

cual el pobre con menos medios que antes alcanza a procurarse lo que ha menester... Además, la perfección de las máquinas multiplica también las clases de industria... de lo que resulta que los brazos que por una parte deja ociosos los emplea de otra..." (102).

Podemos pensar, por tanto, que si las máquinas abarantan los productos y, por poco precio, los pobres pueden comprar lo que necesitan; y, de otro lado, si las máquinas multiplican las clases de la industria, el proceso de industrialización no es malo en sí. La experiencia y la buena organización podrían compensar las pérdidas ocasionadas por el aumento de las máquinas. Habría que buscar otras razones para encontrar la raíz del mal y, como ya hemos mencionado anteriormente, éstas hacen referencia a las desigualdades sociales y a la injusta distribución de las riquezas y, por tanto, a la superación de las condiciones ínfimas de infraestructura económica y material en que se hallaba sumida la clase obrera. Es, por ello, que no podemos hablar de progreso social si no hay una estrecha e íntima vinculación con el progreso humano, y éste no se puede conseguir si no se atiende a todas las consideraciones que de algún modo se hallan relacionadas con el desarrollo integral del hombre, objetivo fundamental del pensador vicense:

"Nada de cuanto se refiere al hombre puede decirse suficientemente desenvuelto hasta que abarca las relaciones físicas y morales y atiende a todas las condiciones favorables o adversas a que con respecto a aquel punto está sometida la humanidad" (103).

Precisamente, uno de los peligros más graves para que no pueda alcanzarse suficientemente este objetivo, ha sido la coincidencia del desarrollo de la industria y de la ciencia económica con el debilitamiento de las ideas religiosas y morales, que han debido caminar al lado del materialismo y del escepticismo. En este sentido, dice Balmes:

"Desde el momento que el hombre es considerado como un simple producto de la naturaleza, sin diferencia de los demás, sino por una organización más perfecta y delicada, no es extraño que en tratando de él con respecto al trabajo se le mire como una máquina que conviene manejar del modo más útil... por el beneficio que de ella se espera o por el daño que de su pérdida se teme. Muy al contrario, cuando se considera al hombre como dotado de un espíritu inmortal y creado para destinos más altos de los que le caben sobre la tierra... entonces no se piensa jamás en los adelantos materiales sin que ocurran al propio tiempo los intelectuales y morales reclamando participación y preferencia y oponiéndose, si es necesario, al mismo progreso material en lo que tenga de inmoral o de envilecedor del espíritu" (104).

Estas ideas evidencian claramente la importancia que para Balmes tiene el desarrollo armónico del nivel tecnológico e industrial por un lado, y el nivel de desarrollo moral del hombre, por otro; y, si es necesario, dando preferencia a éste sobre aquél cuando exista oposición entre ambos. De ahí que el verdadero desarrollo humano debe atender tanto a sus aspectos económico-materiales como espirituales. Además, queda invalidado cualquier avance económico si éste se consigue violando la justicia social. Es un falso dilema la contraposición entre lo técnico y lo humano ya que aquél se considera un puro instrumento al servicio del hombre por lo que nunca se podrá justificar cualquier progreso económico si ello conlleva un egoísmo social en las relaciones laborales y, por consiguiente, la esclavitud de la clase obrera. Además, no hay progreso auténtico sin el respeto del derecho natural o si el sistema socio-cultural se limita únicamente a la producción de bienes y servicios al margen de la dimensión ética y religiosa.

En este sentido, no se puede considerar al humanismo balmesiano unilateralmente a partir del sector de la economía, sino en una esfera más integral asumiendo los acontecimientos fundamentales de su realidad existencial. De ahí su gran preocupación porque el hombre no quede reducido a una serie de relaciones sociales y dependa tan sólo de quienes controlan la máquina social entorpeciendo así la auténtica comunidad humana y reduciendo al mínimo la autonomía personal. Para ello, es necesaria una gran obra educativa y cultural, cuya faceta analizaremos en el capítulo siguiente, dada su enorme importancia en la valoración del objetivo que tratamos de analizar.

NOTAS

- (1) Abad de Santillán, D.: Contribución a la Historia del Movimiento Obrero Español, edit. Cajica, Méjico, 1962, p. 51.
- (2) Balcells, A: Historia Contemporánea de Cataluña, edit. Edhasa, Barcelona, 1983, pp. 1 y 27 respectivamente.
- (3) Abad de Santillán, D., Op. cit., p. 58.
- (4) Balmes, J. Op. cit. T.V, p. 988.
- (5) Ibid. T. IV, p. 490.
- (6) Tuñón de Lara, M: El movimiento obrero en la historia de España, Sarpe, Madrid, 1985, p. 35.
- (7) Balmes, J., Op. cit. T. VII, p. 1045.
- (8) Giner, S.: Historia del pensamiento social, Ariel, Barcelona , 1978, pp. 366-367.
- (9) Balmes, J., Op. cit. T.V., p. 324.
- (10) Ibid. T. VII, p. 997.
- (11) Ibid. pp. 794-795.
- (12) Ibid. T.V., p. 462.
- (13) Ibid. T. I., p. 285.

- (14) Ibid. T. V., p. 738.
- (15) Ibidem.
- (16) Ibid. pp. 853
- (17) Ibid. p. 996.
- (18) Ibid. p. 989.
- (19) Ibid. p. 993.
- (20) Ibid. pp. 993-994.
- (21) Véase su artº sobre "El problema del aumento de la población sometido al fallo de lo rústico", T.V., pp. 537 y ss.
- (22) Ibid. p. 941.
- (23) Ibid. T.V., p. 989.
- (24) Ibid. T. III, p. 632.
- (25) Ibid. T. V., p. 707.
- (26) Ibid. p. 949.
- (27) Dahrendorf, Ralf.: Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial, Rialp, 3ª edic, Madrid, 1974, p. 323.
- (28) Díez del Corral, L.: El liberalismo doctrinario, Instituto de Estudios Políticos, 3ª edic., Madrid, 1973, pp. 591 y 657 respectivamente.

- (29) Balmes, J., Op. cit. T.V., p. 992.
- (30) Ibid. p. 972.
- (31) Ibid. T. VII, p. 1044.
- (32) Ibid. p. 1045.
- (33) Ibidem
- (34) Quadragésimo Anno. (B.A.C), 1971, pp. 83-84.
- (35) Ibid. p. 85.
- (36) Balmes, J., Op. cit. T.V, p. 992.
- (37) Ibid. pp. 707-708.
- (38) Ibid. p. 488.
- (39) Auhofer, H.: La Sociología de Balmes. Rialp, Madrid, 1959, p. 87.
- (40) Balmes, J., Op. cit. T.IV, p. 626.
- (41) Ibid. p. 997.
- (42) Tuñón de Lara, Op. cit. Antecedentes.
- (43) Balmes, J., Op. cit. T.V. p. 998.
- (44) Ibid. 999.

- (45) Ibid, 1000.
- (46) Conc.Vat. II, Constitución "Gaudium et Spes", sobre la Iglesia en el mundo actual, Razón y Fe, Madrid, 1967, p. 977.
- (47) Balmes, J., Op. cit., T.V., p. 948.
- (48) Ibidem
- (49) Ibid, "Consideraciones sobre la conducta que deben observar las clases ricas respecto a las pobres", T.V., p. 950.
- (50) Ibid, T. VI, p. 462.
- (51) Cfr. T. III, p. 490.
- (52) Ibid, p. 463.
- (53) Ibid, p. 660.
- (54) Ibid, T. IV, pp. 473-474.
- (55) Iribarrem, J.: Ocho grandes mensajes, duodécima edic., B:A.C., Madrid, 1981, p. 19.
- (56) Cfr. T.IV, cap. XLVII, pp. 472-473.
- (57) Iribarren, J., Op. cit., p. 20.
- (58) Ibidem
- (59) Ibid, pp. 86-87.

- (60) Croizier: Hacia un porvenir mejor, edit. Eugenio Subirana, Barcelona, 1936, p. 261 (Trad., prólogo y notas de M. Arboleya Martínez).
- (61) Rev. Fomento Social, nº 10, Año 1948, p. 138.
- (62) Juan Pablo II: Centesimus Annus. La problemática social hoy, edic. Paulinas, Madrid, 1991, p. 18 y 23 respectivamente.
- (63) Ibid, p. 26.
- (64) Balmes, J., Op. cit, T.V., p. 992.
- (65) Ibid, T. IV, p. 475.
- (66) Ibid, p. 476.
- (67) Ibid, T. VII, p. 977.
- (68) Ibid, T. V., p. 944.
- (69) Ibid, T. VI, p. 554.
- (70) Ibid, T. V., p. 991.
- (71) Ibid, p. 557.
- (72) Ibid, 559-560.
- (73) Cfr. T. V., p. 949.
- (74) Cfr. T.IV., p. 144.
- (75) Cfr. T. VII, p. 1046.

- (76) Ibid, T.V., p. 621.
- (77) Ibid, p. 941.
- (78) Ibid, p. 948.
- (79) Ibid, p. 950.
- (80) Ibid, p. 997.
- (81) Ibid, pp. 854-855.
- (82) Ibid, p. 996.
- (83) Ibid, p. 854.
- (84) Ibid, p. 932.
- (85) Ibid, p. 933.
- (86) Ibid, T. VII, pp. 1045-1046.
- (87) Ibidem
- (88) Ibid, T. III, pp. 157-158.
- (89) Ibid, p. 159.
- (90) Ibid, T.V. p. 998.
- (91) Ibid, T. IV., p. 637.
- (92) Ibid, T. V., p. 998.

- (93) Ibid, pp. 998-999.
- (94) Ibid, p. 1000.
- (95) Ibidem.
- (96) Ibid, p. 1001.
- (97) Ibid, p. 1002.
- (98) Ibid, p. 989.
- (99) Ibid, pp. 992-993.
- (100) Ibid, T. IV, p. 472.
- (101) Gevaert, J.: El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica. Sígueme, Salamanca, 1980, p. 38.
- (102) Balmes, J., Op. cit. T.V., p. 993.
- (103) Ibid, p. 989.
- (104) Ibid, p. 990.

CONCLUSIONES DE LA CUARTA PARTE

- Balmes, centrándose en el elemento subjetivo de la civilización, como perfección de la sociedad, se fija de nuevo en el hombre entero que, para hacerse completo, requiere de todas sus facultades y elementos y entre éstos las relaciones del individuo con la sociedad.
- Se pone en evidencia que el hombre no se realiza plenamente si se abandona su dimensión social como elemento constitutivo de desarrollo y perfección humana, y critica la absorción del hombre por la sociedad antigua. Pero esta sociabilidad natural del hombre y necesaria para su desarrollo intelectual y moral pasa necesariamente por la integración del individuo en la sociedad, y la primera sociedad es la familia, la más natural e indispensable para la conservación del humano linaje, Con ello se adhiere a aquellas teorías sociológicas que con más interés defienden a la familia como base de restauración social.
- Al mismo tiempo, la sociedad necesita un orden y una justicia si se quiere una sociedad libre, y sólo el poder civil es garantía del orden social y del bienestar general como expresión del poder social, de donde toma su fuerza propia, pues el Estado es tan sólo una forma de expresión de la sociedad. En este sentido, resulta ponderada -es propio del seny- la cautela de Balmes por la insurrección. De ningún modo está de acuerdo con un poder ilegítimo, pero le interesa el pragmatismo, es decir, el éxito final de todo cambio. Así criticará la ilegitimidad del poder cuando no atiende a sus subordinados, pero no favorecerá un anarquismo.

- Para Balmes, no podrá darse perfección de la sociedad y, por tanto, verdadera civilización de manera abstracta si no va acompañado de un progreso efectivo de las personas que la integran. Diríamos que es la perfección integral del individuo la propia de la más genuina filosofía española, promotora de un humanismo no acorde con una sociedad industrializada en sentido reductivista, de un bienestar únicamente materialista, sino que la idea central atiende tanto al desarrollo moral, como intelectual y material en el más alto grado.
- Se constata también el inicio de los primeros conflictos sociales en Cataluña con la creación de un proletariado industrial a consecuencia de la transformación de la estructura de la sociedad por el maquinismo que, al irse perfeccionando, va suprimiendo la mano de obra, provocando las iras de un proletariado condenado a vivir en pésimas condiciones materiales y morales.
- Para Balmes, la cuestión social obrera será objeto de gran preocupación y transcendencia. De ahí sus profundos análisis sobre el origen y naturaleza de las relaciones entre los patronos y los obreros. Especialmente preocupante son las grandes diferencias en la estructura de clases, pintándonos con pinceladas clarividentes los rasgos expresivos de antagonismo entre la clase rica y los infelices vasallos.
- Después de analizar la naturaleza de la industria y la plusvalía en la explotación del obrero se pregunta cómo se puede dar un progreso humano si al mismo tiempo no viene correspondido con un progreso social. De ahí que apueste por el necesario equilibrio económico-social de las personas con una previsión adecuada sobre los límites en el incremento desmesurado de la multiplicación de los productos y la distribución de las riquezas.

- Balmes presupone oposición de intereses entre las diferentes clases y aboga por la asociación de los trabajadores como eslabón intermedio y necesario para poder progresar. En este sentido de lucha por la mejora de la clase obrera, representa un paso fundamental en la conciencia de clase para forjarse las verdaderas organizaciones y para el inicio del asociacionismo futuro en la defensa colectiva de sus intereses.
- Además, se pronuncia claramente por la sincronización entre el nivel tecnológico e industrial y el desarrollo moral del hombre, por lo que no puede hablarse de adelantos materiales si al mismo tiempo no se dan progresos en el aspecto intelectual y moral. Así, pues, resulta plenamente vigente su teoría sobre la mejora social y la calidad de vida al proponer que la riqueza no es la única causa promotora del bienestar social.
- Con mucha prudencia y cierto realismo en la búsqueda de soluciones, Balmes hace una crítica de algunas propuestas que se quieren poner en práctica como el interés privado, la fuerza pública, la cuestión política o el proyecto de colonización considerados ineficaces y contraproducentes, y mantiene otros como básicos y fundamentales, así la ley de la caridad, que crea verdaderos deberes pero sólo en la esfera de la conciencia, con un salario familiar, unas eficaces asociaciones obreras, y la Caja de Ahorros para el socorro del obrero, además de un Tribunal de paz para dirimir los conflictos sociales existentes.
- Pero la preocupación fundamental del pensamiento balmesiano, tanto en sus teorías políticas como sociales, gira en torno a una idea central, es decir, la idea del hombre a cuyo bienestar y felicidad deben destinarse. En este sentido, contempla el progreso de la civilización industrial en referencia constante respecto a la realización del hombre, y critica una antropología

individualista por su reducción a un papel impersonal al que puede ser sometido en un proceso indefinido en el aumento de producción, que sólo cuente con el inmenso desarrollo de los intereses materiales.

- Por lo tanto, no podemos hablar de progreso social si al mismo tiempo no se halla vinculado íntimamente con el progreso humano y éste, a su vez, no atiende a todas las consideraciones implicadas en el desarrollo integral del hombre, es decir, en el desarrollo armónico del nivel tecnológico e industrial unido a su desarrollo moral. Y, en el contexto que ahora estudiamos, éste no se conseguirá si no es a través de la superación de las grandes desigualdades sociales y de una justa distribución de las riquezas y, por tanto, de las condiciones ínfimas de infraestructura económica y material en que se halla sumida la clase obrera, objetivo fundamental en la antropología social del pensador vicense.

Q U I N T A P A R T E

EL HUMANISMO BALMESIANO EN SU PROYECTO PEDAGOGICO EDUCACIONAL.

C A P I T U L O X I I

EL HOMBRE EN EL PROYECTO PEDAGOGICO-EDUCACIONAL DE BALMES.

C A P I T U L O X I I

PROYECTO PEDAGOGICO-EDUCACIONAL DE BALMES

1º.- Introducción.

2º.- "El Criterio":

- a) Vicisitudes históricas
- b) objetivos generales de la obra
- c) Variables fundamentales de inspiración en la obra pedagógica.- "Escuela tradicionalista francesa.
- Doctrina del Sentido Común.

3º.- La Ilustración Primaria:

- a) Preocupación de Balmes por la educación recibida en la infancia.
- b) Cualidades del maestro: conocimientos de psicología infantil y de formación religiosa, teórica y práctica.

4º.- La religión demostrada al alcance de los niños: Su preocupación por la educación religiosa.

5º.- El "Nuevo Plan de Estudios" de 1845: Diversas facetas de crítica.

6º.- La dimensión religiosa como última perfección de la actividad educativa.

7º.- Compromiso social del problema educativo.

8º.- El humanismo integral latente en su doctrina pedagógica.

- a) Características de su humanismo integral.
- b) Su actitud frente a otros humanismo.

Notas.

Conclusiones de la quinta parte.

PROYECTO PEDAGOGICO-EDUCACIONAL DE BALMES

1.- Introducción.

Si bien es más conocido por sus aportaciones a la filosofía y sus escritos sociales, políticos y religiosos, sus aportaciones pedagógicas no pueden quedar soslayadas si queremos profundizar en la antropología balmesiana y buscar la idea de hombre que late en su pensamiento. Y como en toda doctrina pedagógica existe una idea de hombre, es fundamental conocer la proyección educativa de Balmes, como eslabón necesario, que nos permitirá acercarnos, más aún, al objetivo de una buena educación, que desembocará en el ideal de hombre perfecto.

Sus aportaciones pedagógicas quedan reflejadas no sólo en El Criterio (1) como su obra más conocida desde este punto de vista, sino también a través de sus colaboraciones en los periódicos en los que participa, ya como redactor, ya como editor, así como en la crítica que hace al plan de estudios de los liberales moderados de 1845 (2).

En este contexto, Roig Gironella se pregunta si Balmes posee una Pedagogía y afirma: "si por tener una Pedagogía se entiende un tratado sistemático y orgánico, tal como hoy día se escriben, hay que contestar que no la tiene, porque en la primera mitad del siglo XIX no estaba formada la disciplina pedagógica como hoy. Pero si por tener una Pedagogía se entiende poseer y exponer doctrinas y normas de conducta que contengan directrices pedagógicas, en este sentido puede afirmarse que Balmes es un gran pedagogo, como podría decirse, por ejemplo, que el Emilio de Rousseau también contiene una concepción pedagógica" (3).

Ciertamente Balmes parecía comprender los cambios que querían

implantar los reformistas liberales desde la Europa de la Revolución Industrial pero daptados a su manera por los moderados. El problema era asumir lo que pudiera ser tolerable y rechazar las pautas más secularizadoras que harían peligrar el posible poder de la Iglesia. Si bien la sociedad vivía un proceso de modernización determinada, también le preocupaba la conservación de los fundamentos esenciales del cristianismo.

Se muestra, así, el pensador vicense, partidario de un programa de acción social que avance hacia la creación de una comunidad humana en la que exista la mejor inteligencia, moralidad y bienestar posibles. Acepta, pues, la idea de "perfeccionamiento de la sociedad" identificado con el concepto de civilización conforme a lo reflejado en los capítulos precedentes, y se opone a la burocratización que significaba la idea centralizadora y uniformadora que se proponía en el Plan de Estudios de 1845.

Al estudiar el fin de la educación, Balmes se detiene en el análisis de ésta considerándolo como actividad finalística que debe dirigirse a la totalidad de la vida misma. Educar un solo aspecto de la vida es producir una anormal deformación con el consiguiente desequilibrio en las mismas facultades del hombre. Por ello, el educador necesitará enfrentarse al problema del fin último del hombre que, para nuestro autor, no puede ser otro que un fin supremo, digno de la plena actividad tanto espiritual como intelectual, del sentimiento y de la voluntad en la vida de la persona humana.

Vemos, pues, una educación tendente a formar al hombre integral en la plenitud de sus derechos como persona, como pone de manifiesto en su obra filosófica fundamental:

"Una filosofía que no considera al hombre

sino bajo un aspecto, es una filosofía incompleta, que está en peligro de degenerar en falsa" (4).

Así, pues, Balmes, al igual que otros muchos pensadores del siglo XVIII, veía en la educación el gran recurso para fomentar el progreso material y moral de la humanidad. Si la educación no puede hacerlo todo, puede hacer desde luego algo, lo cual es suficiente para motivar el esfuerzo educador en la renovación social, cultivando el espíritu crítico de los individuos, su nivel científico, su capacidad profesional, su sentido social y otras tantas cualidades, pues la sociedad, después de todo, depende del conjunto de los individuos que la integran.

Para analizar estas cuestiones, lo mejor será acudir a sus principales obras pedagógicas, lo que haremos a continuación aunque de manera sucinta.

2.- El Criterio.

a) Vicisitudes históricas

Balmes, que se hallaba profundamente preocupado porque el hombre accediera a la verdad, supo encontrar un espacio adecuado para escribir un ensayo que sirviera de guía para aprender a pensar bien, es decir, para conocer la verdad. Tal es la meta que el autor se propuso con ese conjunto de principios, reglas y observaciones que forman la obra pedagógica más conocida, y que intenta abarcar al hombre entero poniendo en juego todas sus facultades y fuerzas.

Sus principales biógrafos subrayan aquí una gran capacidad de concentración, dada la agitación política que le tocó vivir al ser bombardeada la ciudad de Barcelona por el general Espartero. A ello se añade la persecución y consiguiente huida de nuestro autor buscando un lugar retirado y seguro que le diera una tranquilidad de espíritu y de trabajo reposado capaz de escribir planes de vida intelectual y moral, y en el corto espacio de tiempo de cincuenta y dos días de verano de aquellas turbulentas jornadas del año 1843.

La obra fue publicada por primera vez en 1845 por el impresor y editor del Diario de Barcelona, Brusi, y sus contenidos quedan bien reflejados en el juicio que nos hace Antonio Ramos."... la obra que mejor patentiza la trayectoria lógica-pedagógica de Balmes es El Criterio. Contiene tratados sobre educación de la sensibilidad, de la percepción, del juicio, del raciocinio, de los sentimientos, de la imaginación, de las pasiones y del carácter" (5).

b) Objetivos generales de la obra

Ya en las consideraciones preliminares del capítulo 1º, comienza

preguntándose: en qué consiste el pensar bien; qué es la verdad; modos de conocerla y cómo se debe enseñar a pensar bien, a lo que contesta:

"El arte de pensar bien no se aprende tanto con reglas como con modelos. A los que se empeñan en enseñarle a fuerza de preceptos y de observaciones analíticas se los podría comparar con quien emplease un método semejante para enseñar a los niños a hablar o andar" (6).

Balmes encuentra en el entendimiento la luz para guiarnos en nuestras acciones, pero que tiene un carácter finito, limitado, lo que no implica una impresión pesimista de esa insuficiencia. El arte de pensar bien consiste en emplear los medios adecuados que nos conduzcan al conocimiento de la verdad.

El primer medio para pensar bien es atender bien, lo que requiere adquirir un hábito de atender a lo que se estudia o hace si no queremos pasar por alto cosas esenciales que desfiguren la formación de un juicio propio. Resalta además la aptitud como regla fundamental para dedicarse a la profesión en la elección de la carrera y explica su interpretación acudiendo al significado de la palabra talento:

"La palabra talento expresa para algunos una capacidad absoluta, creyendo equivocadamente que quien está dotado de felices disposiciones para una cosa lo estará igualmente para todas. Nada más falso; un hombre puede ser sobresaliente, extraordinario, de una capacidad monstruosa para un ramo, y ser muy mediano y hasta negado con respecto a otros" (7).

Posiblemente, habría que tener en cuenta otros criterios de psicología social, pues las disposiciones naturales de una persona no son suficientes a la hora de elegir un oficio o carrera. Habría que considerar otros factores tales como las condiciones socio-económicas y el contexto social y cultural en que se ve envuelta una persona ya que, incluso, el universo físico en que se mueve un individuo en una determinada sociedad, no es percibido ni entendido por él más que por las interpretaciones que le da su propia cultura.

Pero, si importante es conocer cómo debe ser la atención, no puede ser menos su consecuencia inmediata, es decir, adquirir una buena percepción. Una vez que hemos prestado la atención debida a un objeto, viene el acto de representarlo, que es la percepción, y preparar al hombre para percibir bien será una tarea importante del pensamiento balmesiano:

"Percibiremos con claridad y viveza si nos acostumbramos a estar atentos a lo que se nos ofrece, y si, además, hemos procurado adquirir el necesario tino para desplegar en cada caso las facultades que se adaptan al objeto presente" (8).

Sin pretender un análisis exhaustivo de lo que son las reglas de una buena percepción ni tampoco detenernos en lo que constituyen los pasos siguientes, es decir, en tener un juicio acertado sobre los hechos o en la utilidad de inferir una cosa de otra como nos señala el raciocinio, si nos interesa destacar, especialmente para nuestro proposito, lo siguiente: la preocupación constante del pensador vicense de no considerar al hombre aislado, prescindiendo de las relaciones que le ligan con otros seres. De aquí se deriva el gran cuidado y sumo interés en educar al hombre de modo que, utilizando todos estos medios de la mejor manera posible, pueda llegar al

conocimiento esencial de las cosas, a la búsqueda auténtica de la verdad. Precisamente, el ir formando la memoria imaginativa, el darnos reglas para el uso de los sentidos y de la fantasía o la importancia del resorte de los sentimientos para mover la actividad intelectual o como él dice "influencia del corazón sobre la cabeza" no tienen otro objetivo. A ello se deberá incluir el papel fundamental que juega la voluntad firme y constante como actividad del sujeto inteligente, y la necesidad de su formación dentro de los cauces del concepto de una libertad sana, cuya finalidad no es otra que el desarrollo armónico del hombre como lei motiv de la labor pedagógica para que pueda conseguir la perfección humana.

En este tránsito hacia el objetivo final, tal vez convenga destacar el tratamiento que hace en el capítulo XVII sobre la enseñanza cuya finalidad tiene, para Balmes, una doble vertiente:

"1º Instruir a los alumnos en los elementos de la ciencia; 2º desenvolver su talento para que al salir de la escuela puedan hacer los adelantos proporcionados a su capacidad" (9).

Para el primer objetivo es necesario que los profesores posean medianamente la ciencia, es decir, que conozcan algunos hechos que en su conjunto forman el cuerpo de la ciencia; para el segundo es preciso saber cómo se ha construido la cadena científica. Incluso puede suceder que un profesor superficial sea más a propósito que otro muy profundo para la simple enseñanza de los elementos. De todos modos, se ha de intentar conciliar la claridad con la profundidad en las explicaciones, inspirando vivo entusiasmo, despertando la conciencia de las propias fuerzas sin presunciones temerarias.

Para Balmes se debe sacudir el fuego del genio pues pudiera suceder que permaneciera toda su vida entre cenizas, para lo que requiere el ejercicio en el desarrollo de sus fuerzas intelectuales. Así, se queja de la carrera de la enseñanza como una profesión transitoria:

"La carrera de la enseñanza debiera ser una profesión en que se fijaran definitivamente los que la abrazasen. Desgraciadamente no sucede así, y una tarea de tanta gravedad y trascendencia se desempeña como a la aventura y sólo mientras se espera otra colocación mejor. El origen del mal no está en los profesores, sino en las leyes, que no los protegen lo bastante y no cuidan de brindarles con el aliciente y estímulo que el hombre necesita en todo" (10).

Así, mientras aquél que carece del talento de invención necesitará guías que le ayuden, como pueden ser las obras de los maestros; para aquel que se siente con fuerza de imitarlos y se encuentra entre ellos como entre iguales, no debe limitarse a saber los libros o a seguir el camino trillado, sino que es preciso conocer las cosas, buscar veredas que le lleven a mayores alturas.

De todos modos, aunque estemos necesitados de las luces ajenas no debemos entenderlo como un ciego servilismo, pues nunca se debe abdicar del derecho a examinar las cosas por nosotros mismos ni considerar a nadie como oráculo infalible. Es, por esto, que la educación para Balmes no sólo se consigue a través de la lectura de libros, sino con las relaciones de otras personas, acontecimientos, viajes, etc., que impliquen un desarrollo armónico de las diferentes facultades de los individuos.

En este sentido, Garrido resume la obra pedagógica de El Criterio con estas palabras: "En ella se contiene una pedagogía nueva en el

sentido de lo popular, una pedagogía subjetiva y objetiva, integral en cuanto que mira al hombre como un todo, unitaria, como se ve por la clasificación que hace de las ciencias, práctica y moral, religiosa, apta para aprender con ella a estudiar, a inventar, a enseñar y, sobre todo, a vivir. En ella se alumbran técnicas modernas y ya se preocupa el autor por la formación profesional. Es apta para enseñarnos a discernir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo"(11).

c) Variables fundamentales de inspiración en su obra pedagógica

Como ya hemos apuntado anteriormente lo más fundamental para nosotros es conocer qué tipo de filosofía del hombre subyace en su obra pedagógica. Porque, si bien el escritor vicense, en cuanto hijo de la época en que vive, se ve obligado a resolver problemas que, en cierta forma, le han sido impuestos, también como lúcido filósofo va más allá de su tiempo en el planteamiento y solución de las diversas cuestiones. Ello nos obligará a tener en cuenta un conjunto de variables entre las que destaca la Escuela tradicionalista francesa como base fundamental de inspiración. Pero, en Balmes, hay un cambio de posición, porque ni es un mero repetidor ni menos un fiel seguidor de dicha escuela.

Si hacemos referencia de nuevo a su obra pedagógica, pronto podemos constatar otra variable de gran influencia como es la doctrina del sentido común que aquí puede jugar, ante todo, el papel de antídoto frente a ciertas aberraciones filosóficas:

"No hay filosofía que excuse la falta de sentido común y mal llegará a ser sabio quien comienza por ser insensato" (12).

Ciertamente, en sus primeros escritos se hacen más patentes las huellas del pensamiento de De Bonald, tomando una actitud cuando menos despectiva hacia la ciencia y la filosofía, aunque con perspectivas distintas:

"Si fijamos -dice- nuestra atención sobre lo que nos enseña la historia y nos muestra la experiencia, echaremos de ver que la sociedad no se gobierna por la ciencia, sino por el buen sentido, por cierto tino práctico que apenas sabe darse a sí mismo razón de sus operaciones, pero que, sin embargo, marcha al logro de su objeto con un acierto admirable" (13).

Posteriormente, y en los años sucesivos, nuestro autor se complace en examinar las más variadas doctrinas históricas reconociendo el valor de la ciencia y de la filosofía dentro de unas ciertas limitaciones. No se trata de una simple negación sino de descubrir sus inmovibles cimientos. Ello le llevará a proclamar la debilidad del entendimiento humano y sostener que el "instinto de fe" es el soporte de las ciencias. Por eso, afirma que muchas de las cuestiones científicas de los verdaderos sabios son más creencias que convicciones.

Lo que nunca abandonó en todo el curso de su vida fue la doctrina del sentido común como se puede ver en sus palabras:

"El sentido común es más cuerdo que nuestra enfermiza razón" (14). "El acierto en la práctica depende más de la calidad inestimable, llamada tino, que de una reflexión ilustrada" (15).

El sentido común nos sirve de guía instintiva, tanto en nuestro

comportamiento individual o social como en la elaboración de la doctrina, en la conversación, en los negocios, en el ejercicio del gobierno o en el trato con los hombres, por lo que se convierte en uno de los pilares básicos de inspiración balmesiana en las profundas observaciones de su principal obra pedagógica, y constituye una verdadera higiene del pensar, lo que le da un innegable carácter intelectualista.

"El buen pensador-dice- procura ver en los objetos todo lo que hay, pero no más de lo que hay" (16).

Esta actitud de sensatez y buen sentido se puede ver plasmado en toda su obra, y ello se pone de manifiesto cuando nos habla de los aristotélicos y otros ideólogos modernos que son acusados de embrollar el entendimiento con abundancia de reglas y farragosas discusiones abstractas:

"Quisiéramos un poco menos de ciencia y un poco más de práctica, recordando lo que dice Bacon de Verulamio sobre el arte de observación, cuando le llama una especie de sagacidad, de olfato cazador, más bien que ciencia"(17).

Asimismo, este buen juicio o recto pensar se puede leer reiteradamente en dicha obra como un entendimiento claro y atinado, y es lo opuesto a lo que denomina "entendimientos torcidos" o defectuosos que todo lo ven bajo un punto de vista falso, inexacto o extravagante y que también son los peores para los negocios. A ellos se refiere cuando nos dice:

"Las principales dotes de un buen

entendimiento práctico son la madurez del juicio, el buen sentido, el tacto, y estas cualidades les faltan a ellos" (18).

Es importante destacar también el valor de la ciencia y de la filosofía dentro de ciertas limitaciones en el autor de El Criterio. Así, en "Defensa de la sabiduría contra una inculpación infudada" sostiene que no es verdad que los grandes talentos y el mucho saber propenden de suyo al mal, sino que por el contrario afirma:

"No, no debe el hombre huir de la luz por temor de caer en el mal; la verdad no teme la luz" (19).

De este modo, defiende el conocimiento de la ciencia como muy útil e indispensable a la práctica por lo que juzgaría muy mal quien sólo se atiene a ésta y descuida aquélla:

"La ciencia, si es verdaderamente digna de este nombre, se ocupa en el descubrimiento de las leyes que rigen la naturaleza, y así su ayuda ha de ser de la mayor importancia" (20).

Ello se puede comprobar al ver lo sucedido en Europa en los últimos siglos donde el progreso de las artes ha sido asombroso gracias al cultivo de las matemáticas y las ciencias naturales y donde los nuevos descubrimientos son también aplicaciones de la ciencia. Por el contrario, en España el atraso y la lentitud en su desarrollo nos muestran su gran diferencia:

"Veáse el atraso en que se encuentra la España

en cuanto a desarrollo material, merced al descuido con que han sido miradas durante largo tiempo las ciencias naturales y exactas; comparemonos con las naciones que no han caído en este error, y nos será fácil palpar la diferencia" (21).

Si cotejamos ahora estos escritos con los realizados en su primera época y examinamos sus influencias doctrinales podemos constatar una gran evolución en el pensador vicense que va desde una época de retraimiento, refugiado en sí mismo y absorto en la lectura y la meditación, a otra de gran actividad que le lanza a la realización y divulgación de los ideales religiosos, políticos y sociales con irresistible necesidad de ponerse en contacto con los demás.

Además de hombre de acción, de lo que hablaremos posteriormente, Balmes se muestra con indudable independencia filosófica; por eso al hablarnos de la autoridad científica y de las modificaciones que han sufrido en nuestra época nos dice:

"No abdicuemos el derecho a examinar las cosas por nosotros mismos, no consintamos que nuestro entusiasmo por ningún hombre llegue a tal alto punto que, sin advertirlo, le reconozcamos como oráculo infalible"(22).

Pero si Balmes, en principio, se halla preocupado por saber en qué consiste el pensar bien y, en definitiva, por el conocimiento de la verdad -como hemos comprobado en las páginas precedentes-, ahora podemos constatar cómo la verdad perseguida no es una verdad abstracta o concebida en un solo plano; no es el culto a la verdad por la verdad, sino la verdad eficaz lo que más le interesa. Y si lo recto y lo útil se dirigen, en definitiva, al mismo punto (23), el recto pensar o pensar bien debe desembocar en obrar bien o vivir bien ya que El Criterio siempre hace referencia al hombre completo, al hombre integral.

3.- La Instrucción Primaria:

a) Preocupación de Balmes por la educación recibida en la infancia.

En un artículo publicado en la Rev. La Sociedad en 1844, Balmes se muestra preocupado por la formación que pueda recibir el niño, ya que la enseñanza de éste exige más dedicación, más tino y discreción del que se posee comunmente y, sobre todo, porque se halle cubierta la educación religiosa y moral. En este sentido, señala que la instrucción primaria es una de las pocas materias que deben exigir estrecha vigilancia y especial cuidado por parte de los gobernantes.

Con gran intuición de psicología evolutiva, Balmes acude a la experiencia para enseñar que el hombre se resiente toda la vida de las impresiones recibidas en la primera infancia y que el niño, incluso inconscientemente, tiende a la identificación de las personas mayores que ejercen sobre él alguna autoridad. Por ello, quiere evitar las huellas que pudieran reflejar en su conciencia la falta de moralidad:

"Es sumamente peligroso que quien está encargado de ilustrar el entendimiento y formar el corazón de la infancia emprenda quizás muchas veces esta augusta tarea después de haber hecho alarde de incredulidad y escepticismo y de haberse entregado a los excesos de una vida relajada" (24).

b) Cualidades del maestro: conocimiento de psicología infantil y de formación religiosa, teórica y práctica.

Consciente de la importancia enorme que guarda la primera educación

de la infancia en su formación posterior, aboga por la preparación de un buen maestro que sea capaz de superar las muchas dificultades que implica el desempeño de su misión y de poseer unas especiales cualidades en el cuidado, en el método, en el tacto y en la paciencia para que el niño pueda progresar sin pérdida de tiempo.

Es de destacar, sobre todo, el gran condicionante que ofrecen las ideas pedagógicas de Balmes al anteponer la formación religiosa y moral a cualquier tipo de educación secular que por entonces se abría camino.

"Fuera de desear -dice- que los maestros de primera educación no sólo profesasen principios religiosos y morales, sino que también los pusiesen en práctica" (25).

Dado que la instrucción primaria es una de las tareas más costosas y fatigosas, y que no cabe oficio más molesto y que demande más asiduidad y paciencia, a no ser el cuidado de los enfermos, Balmes ve indispensable, pero, a la vez, sumamente difícil encontrar maestros suficientes que reúnan las condiciones de poseer unas creencias religiosas y una conducta moral y ajustada. Así pensaba que los maestros no debían preocuparse únicamente de su subsistencia, sino que debían poseer sacrificios algo penosos siendo la clase menesterosa la que más precisa de esta ayuda. Para ello están los institutos religiosos que se dedican a la educación básica de los niños de la clase pobre sin una finalidad especialmente lucrativa por lo que deben ser protegidos y fomentados como ocurre en Francia.

Además -para Balmes-, el maestro debe conocer muy bien las cualidades notables que se dan en el niño de instrucción primaria: "1ª, facilidad de recibir toda clase de impresiones; 2ª, dificultad de

comprender muchas cosas a un tiempo" (26). Para el primer aspecto, considera indispensable un exquisito cuidado de los maestros en lo referente a las doctrinas y a las cuestiones de religión y de moral. Para el segundo, es necesario que se emplee en la enseñanza un método sencillo que haga progresar la inteligencia del niño ya que -piensa- se cultiva demasiado la memoria en detrimento del desarrollo de su comprensión y eso hace que no se obtengan resultados más sólidos y provechosos.

"Deseamos -dice- únicamente que se destierren de las escuelas esos métodos rutinarios en que todo se hace maquinalmente, en que el niño, encajonado como una pieza en un gran cuerpo, sufre la comprensión que le fastidia de sus tareas sin reportar ni de mucho el debido provecho" (27).

Por ello se queja del grave descuido en que se ha tenido a la instrucción primaria en nuestro país, de la reducción del número de escuelas y de su falta de perfección como se tienen en otras naciones:

"Y no es que nos falten medios para obtener lo mismo que ellas han obtenido (se refiere a las otras naciones), sino que por efecto de un fatal concurso de circunstancias, y también por esa especie de pereza habitual que se ha hecho hereditaria, no hemos cuidado de mejorar los métodos, ni de informarnos siquiera de los adelantos en nuestros vecinos..." (28).

No obstante, Balmes tiene fe en un porvenir más brillante que favorezca el bienestar y la moralidad, y piensa que el gobierno

encontraría apoyo y cooperación si se decide a impulsar las escuelas de instrucción primaria con adelantos útiles que nos sitúen al nivel de las demás naciones y así ocupar el rango que nos pertenece en el contexto europeo. Sin olvidar, claro está, que este progreso técnico debe estar subordinado al desarrollo espiritual del hombre sin que pueda caminar el nivel tecnológico por su lado, independientemente del desarrollo moral y religioso:

"Más al propio tiempo que aplaudimos este progreso también deseamos que se procure aliarle íntimamente con la religión y la moral, para evitar las consecuencias desconsoladoras que estamos presenciando en otros países donde el aumento de la instrucción ha llevado consigo el aumento de la inmoralidad, donde en la estadística de la corrupción y del crimen figuran en número mucho mayor los instruídos que los ignorantes. Triste luz del entendimiento la que sólo sirve para la perversidad del corazón. Preferimos la cándida sencillez hermoseaada con la virtud a la instrucción prostituída al vicio" (29).

Estas palabras pueden servirnos de un buen compendio para conocer el pensamiento balmesiano en relación a la educación y al mismo tiempo, comprender mejor el verdadero significado de lo que es el auténtico progreso humano para el pensador vicense.

4.- La religión demostrada al alcance de los niños: su preocupación por la educación religiosa

Si la escuela es, como hemos visto anteriormente, uno de los centros más decisivos en la cuestión educativa y si el ideal de ésta tiene como finalidad fundamental el hombre perfecto, ello nos obliga a considerar al alumno como centro de la escuela y la cuestión religiosa como dimensión primaria en la consecución de dicha perfección.

Para llenar este vacío en la enseñanza de los niños y que les sirva de fundamento y de sostén de las verdades religiosas, Balmes escribe esta pequeña obra probablemente en el año 1839, interrumpiendo la redacción de El protestantismo, siendo publicada en la Rev. La Civilización en diciembre de 1841.

Como apologista del Catolicismo, Balmes se muestra defensor de la Iglesia sobre el control de la moral y costumbres de los individuos, aportando argumentos en favor de la religión cristiana y, al mismo tiempo, tratando de impugnar todos los errores y extravíos en que se hallan, según él, todas las sectas separadas de la Iglesia romana. Su preocupación por la enseñanza religiosa y por las consecuencias que puedan traer la ignorancia y el descuido sobre esta materia cuando el niño salga de la escuela y entre en la sociedad, se ve reflejado en sus palabras:

"¿Adónde pueden acudir los maestros para encontrar compendiados en breves lecciones los fundamentos de nuestra religión?. Y esta enseñanza, ¿no es tanto y mucho más necesaria que la de los principios de aritmética, de geometría, de dibujo y otras con que se prepara el ánimo de los niños para entrar después con provecho y lustre en sus respectivas carreras? (30).

Se trata, en definitiva, de poner en guardia a la gente para no dejarse engañar del protestantismo y de otras sectas religiosas separadas de la religión católica. Así, el capítulo XXIII de la obra mencionada lo titula de la siguiente forma: "Se dan algunas reglas para no dejarse engañar por los protestantes, y se deshacen algunas dificultades que éstas suelen proponer" (31). De otra lado, se intenta poner un contrapeso a los planteamientos liberales más radicales, cuyo espíritu secularizador se abre camino en detrimento de la enseñanza de la religión en la escuela. No se puede olvidar el momento de gran presión que vivía la Iglesia y, ante la escalada de las ideas liberales, Balme va a intentar que ésta se aproxime a liberales más moderados, que serían los más asumibles para posturas no estrictamente anti-liberales.

5.- El "Nuevo Plan de Estudios" de 1845 : Diversas facetas de crítica.

En este contexto, puede resultar esclarecedor analizar, aunque sea a grandes rasgos, las críticas de Balmes ante el "Nuevo Plan de Estudios" de 1845, en una mayor aproximación al significado de sus ideas pedagógicas.

Este plan de estudios comentado por Balmes en una serie de artículos y publicado en El Pensamiento de la nación en 1845, fue elaborado por Antonio Gil de Zarate y presentado por el Ministro de la Gobernación José Pidal.

En primer lugar, hace una crítica al sistema de centralización que también se da en el plan del año 24 y a la imitación francesa en sus continuas referencias; Balmes a ello replicará:

"Hay en Francia mucho bueno, pero también encierra mucho malo; la Francia es una nación muy culta, pero no es verdad que se halle a la cabeza de la civilización: otras naciones le disputan el título, y con razones muy atendibles" (32).

Pero si a Balmes le preocupa la centralización universitaria y reclama una completa libertad en la enseñanza, lo que verdaderamente le interesa es poner en guardia el carácter y las tendencias políticas que pudieran abrigar miras hostiles a la religión, además de los inconvenientes de la centralización en España mayores que en otros países. Asimismo piensa que Madrid no está a la altura, como capital científica y literaria, de París:

"Basta nombrar la universidad de París para recordar la historia de las ciencias y de las letras desde siglos remotos: esto impone respeto y facilita la sumisión. Pero ¿cuál es la historia de la universidad de Madrid? Ninguna" (33).

En este sentido, Balmes criticará el hecho de tener que realizar las oposiciones a cátedra sólo en Madrid, mortificando el amor propio del resto de las universidades de provincias con el consiguiente espíritu de parcialidad y favoritismo. Además de que una influencia excesiva supondría un empobrecimiento cultural respecto a las demás universidades. A ello se añade el nombramiento de rectores por el gobierno, y la intervención de los jefes políticos con derecho de inspección sobre todos los establecimientos de instrucción pública.

"Adónde vamos a parar? -dice Balmes- ¿Es esto la tan ponderada emancipación de la inteligencia? ¿A esto se ha reducido en España la libertad, en la materia de suyo más libre, cual es el pensamiento? (34).

Ciertamente este excesivo centralismo provocaba una excesiva burocratización que llegaba a extremos ridículos y que servían para enfrentar las diferentes universidades con el monopolio centralista de Madrid. Pero, como hemos dicho antes, más que esto lo que realmente le preocupaba era el poderoso influjo de burócratas enviados de Madrid que pudieran ocupar los centros decisorios del poder político cuya hegemonía podía poner en peligro la de la Iglesia.

Para Viñao Frago, el dilema se hallaba no tanto entre la

centralización o la autonomía, cuanto entre los dos centros de poder del momento histórico: la Iglesia y el Estado, la jerarquía eclesiástica y los políticos y burócratas del Estado. Así dice: "En otras palabras, y por centrar definitivamente la cuestión, para Balmes o Menéndez Pelayo el Plan de 1845 no era erróneo por francés, sino por poner en peligro el predominio de la Iglesia en la enseñanza, pues si se hubieren invertido las posiciones -influencia ideológica clerical francesa-, estamos convencidos de que el recurso argumental-emocional a las tradiciones conculcadas no se hubiera utilizado" (35).

De todos modos, se pueden ver aspectos positivos en el documento si se tienen en cuenta circunstancias históricas que aconsejan un fuerte impulso inicial para introducir amplias y profundas modificaciones necesarias para poner remedio a la inmovilidad y a los privilegios y abusos del sistema educativo tradicional, pero sin eternizarse más allá de su función histórica. Por eso añade el citador autor: "La opción centralizadora, en síntesis, podía ser útil para crear todo un nuevo sistema educativo, más no para renovarlo, ni adecuarlo a nuevas y diversas realidades, por ausencia de canales de información desde la periferia al centro" (36).

De su importancia nos da debida cuenta el profesor Heredia en su brillante y riguroso trabajo sobre la política docente en la era isabelina: "El documento -dice- marcó un hito importante en la historia de nuestra educación, no tanto por la originalidad de sus ideas cuanto por la sólida estructura interna del conjunto y orgánica disposición global de sus partes" (37).

Pero si bien se pueden ver aspectos beneficiosos en la centralización por sus aspiraciones de igualdad, libertad y racionalidad en la gestión y para acabar con los restos de arbitrariedad, privilegios y

discriminaciones en el ámbito de la Instrucción pública (38), también es verdad que un centralismo exagerado sólo puede conducir a esclavizar los centros docentes y paralizar, en definitiva, el pensamiento. Así se expresa el profesor Heredia: "Todo invita a pensar que la influencia de la centralización fue en general beneficiosa. Pero también todo invita a pensar que el Gobierno Narváez fue demasiado lejos, rozando el absolutismo administrativo. La presencia efectiva del poder político en la enseñanza, invadiendo todos sus rincones en aras de la eficacia y economía, se hizo a costa de matar la libre iniciativa de profesores y estudiantes. A unos y a otros se les relegó al aula" (39). Y más adelante añade: "Es claro que la política educativa liberal doctrinaria se extralimitó imponiendo una especie de dictadura de la escuela, justificada sólo a medias por la situación caótica reinante. Sin embargo, el hecho de que la centralización fuera asumida en esta ocasión como un principio absoluto, sin restricción -al contrario de lo que ocurrió en 1836 bajo la inspiración del duque de Rivas-, hace que sea difícilmente justificable" (40).

No queremos detenernos más sobre los principios esenciales (de secularización, libertad, gratuidad y centralización de la enseñanza) que inspiraron la reforma, por considerar que se hallan suficientemente dilucidados en la obra anteriormente mencionada (41); únicamente mencionar los reproches de Balmes sobre la distribución de la enseñanza secundaria en el nuevo plan de estudios:

Critica de igual modo la mala distribución de materias en la enseñanza elemental secundaria, con el excesivo número de asignaturas por el prurito de enseñarlo todo a un tiempo:

"¿Qué puede aprender -dice- con tanta balumba de asignaturas un niño de diez o doce años? Y nótese bien que el estudio de

todas ellas es obligatorio para todos los que quieran hacer carrera literaria" (42).

Y referido al cuarto año de los cinco de que consta la enseñanza elemental dice:

"Sospechas nos asaltan de que el señor ministro de la gobernación no es muy fuerte en materia de matemáticas, y de que no ha visto de cerca las dificultades que ofrecen" (43).

Sólo el quinto año presenta la distribución de materias más acertada.

Por lo que hace referencia a la segunda enseñanza o de ampliación (Licenciatura), le parece una añadidura de adorno dada la lista enciclopédica de asignaturas y pudiendo entrar ésta en el plan de la instrucción elemental formando un todo más compacto. Además, colocarlos bajo el título de letras, en contraposición a las ciencias, es confundir cosas de suyo muy diferentes; así como resulta impropio llamar facultad de filosofía a la segunda enseñanza elemental (bachillerato) junto con la de ampliación (Licenciatura).

De todo esto nos interesa destacar fundamentalmente el nuevo tipo de hombre que se quería implantar por el liberalismo para construir su modelo de sociedad que, a juicio del profesor Heredia, sería: "Una sociedad culta, moderna, ilustrada, secularizada, y en vías de desarrollo político, económico e industrial. Estudios reclamados por el estado actual de las luces y la importancia de las clases medias, a quienes se dirigía especialmente esta enseñanza" (44).

Aparte de algunos pormenores que objeta Balmes al estudio del latín, no en cuanto al interés que el plan pone en ello -lo que le parece bien-, sino por su distribución en los cinco años prefiriendo reducir

el tiempo y aumentar su intensidad; lo que centra más su preocupación es la situación y regulación de los centros privados y, en especial, los seminarios. Para los primeros se establecían algunas condiciones cuyas exigencias no podrían hacerse efectivas, sobre todo, en cuanto a titulación de director y profesores y, es claro, que para Balme no se pueden exigir las condiciones que no se pueden cumplir: "Lo que no se ha de cumplir, mejor es no mandarlo" (45).

En cuanto a los seminarios, el pensador vicense se queja de las dificultades que el nuevo plan establece para los jóvenes en orden a la preparación de sus estudios para entrar en las facultades mayores si no tienen cabida ni como establecimientos públicos ni como privados; ello les priva del beneficio de incorporación de sus estudios a la Universidad. Es aquí donde las quejas se muestran más virulentas al ponerse en cuestión tanto la libertad de enseñanza como las sospechas latentes contra la Iglesia.

"Qué resulta -dice- de las consideraciones que preceden?. Una cosa bien triste; y es que asoma en España el monopolio universitario, la funesta lucha entre la Iglesia y el Estado... ¿No habría un medio de conciliación?... Consideramos de tanta gravedad y trascendencia este punto, que nos parece digno de que sobre él se dirigiesen a Su Majestad reverentes exposiciones... Se interesa en ello la libertad de la Iglesia, se interesa la instrucción bajo el aspecto religioso, y se interesan muchísimas familias que con el sistema contrario no podrán menos de experimentar muy graves perjuicios" (46).

Así, pues, Balme polariza sus críticas tanto en las referencias al intervencionismo estatal para la Universidad como en la distribución de la enseñanza por la desconexión entre la primaria y la secundaria,

y su falta de continuidad y de globalidad en sus planteamientos. Pero sus quejas se refuerzan aún más cuando hacen referencia a la supresión de los estudios de filosofía moral (47) en la facultad de filosofía y, fundamentalmente, en lo que concierne a la libertad de enseñanza, y en lo que ésta pueda afectar a la situación y regulación de los centros privados.

Si el nuevo Plan de estudios de 1845 va a significar un paso fundamental para el campo de la enseñanza de la política moderada, Balmes, a su manera, y con su actitud de respuesta, nos va a ayudar a comprender mejor la mentalidad con que se va a elaborar el mencionado Plan.

Pero si el factor religioso juega un papel fundamental en el proyecto pedagógico, y si no hay una auténtica pedagogía si no se apoya en una antropología, debemos conocer también qué relación guarda la dimensión religiosa en el proyecto del humanismo balmesiano.

6. Dimensión religiosa como última perfección de la actividad educativa.

Es suficientemente claro que el humanismo integral en Balmes quedaría truncado, si no aparece la dimensión religiosa como la última perfección de la actividad educativa. Educar íntegramente significa para el pedagogo de Vich, formar al hombre en una disciplina moral que respete la libertad humana y que, unido a la inteligencia, da a la persona un equilibrio completo, abriendo así el humanismo integral a la trascendencia y completando su proyecto pedagógico-educacional con la divinización del hombre. Balmes lo señala así al poner la religión como la última perfección de la actividad educativa:

"El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión" (48).

La religión es, pues, necesaria para conocer el origen y destino del ser humano y, por tanto, el asunto de más elevada importancia y trascendencia en la formación total del hombre. Se puede decir que hay una obsesión por conocer lo más íntimo del hombre pero ello se hace realmente imposible si éste no se mira en su apertura trascendente; y es precisamente la afirmación del hombre, su realización y actualización el paso necesario en esa apertura.

Así lo pone de manifiesto Wionowska al referirse al humanismo balmesiano: "Humanismo, cristianismo: entre estos dos términos no hay contradicción interna, sino tensión fecunda. Según Balmes, el sano y normal ejercicio de todas las facultades y de todo el ser humano predisponen al cristianismo, suprema realidad y remate del hombre... Lejos de mutilarlo, el cristianismo realiza al hombre, actualizando sus más secretas aspiraciones y sus más profundas virtualidades. Ser cristiano es lo mismo que ser plenamente hombre" (49).

Para Balmes, pues, el hombre se completa cuando se abre a la totalidad del ser en una visión moral de la existencia. Y la persona humana no es realmente perfecta más que cuando organiza la propia vida con una norma moral según su valor ante lo absoluto porque solamente la moralidad da a la persona su equilibrio completo.

Por esto, educar íntegramente a la persona humana significa fundamentalmente formarla en una disciplina moral, que respetando la libertad de cada persona surja de las exigencias mismas del hombre

que quiere evitar encontrarse insatisfecho, inquieto, sin llegar al fondo de las cosas. Así, los valores de que pueda gozar el hombre solamente adquieren su función auténtica si contribuyen en distinta medida a la afirmación de la persona y colaboran en la formación de realidades personales abiertas a lo absoluto. Este es el sentido balmesiano de una educación verdaderamente humana que se completa con una educación esencialmente religiosa y trascendente. Su ideal cristiano no denigra al hombre y a su libertad, sino por el contrario, es el hombre religioso el que le ennoblece y le hace más humano, por eso dice:

"La filosofía no muere ni se debilita por estar a la sombra de la religión, antes bien se vivifica y fortalece" (50).

7. Compromiso social del problema educativo

La educación balmesiana, como ya hemos afirmado anteriormente, tiene como fin supremo la formación de la persona en su unidad esencial. Con ello podemos ver que Balmes no reduce el problema educativo a problema de técnica didáctica. Y ciertamente tiene consecuencias importantes en la investigación sobre las distintas técnicas de enseñanza o de preparaciones para las distintas profesiones, por cuyo aspecto Balmes aboga con suficiente insistencia. Pero no se reduce sólo a eso, sino que quiere considerarlo, sobre todo, como problema vital de formación de personas completas inspiradas en el fin supremo, donde pueda darse una coherencia rigurosa entre el pensamiento y la acción, o como dice Gorrochategui: "diríamos que es armonía puesta en acción" (51).

Pero el concepto completo de persona no implica sólo una síntesis unitaria de sus principales facultades que puedan constituir el

hombre en sí, sino que además es un humanismo que tiene en cuenta los diversos intereses que deben prevalecer en la sociedad de su época y en la futura. Así, no se detiene sólo en el descubrimiento intelectual del individuo sino en la expansión y utilidad práctica y social de la obra educativa, es decir, en la formación del sentido de la responsabilidad social. No se trata, pues, del hombre pasivo que se detiene entusiasmado por la grandeza espiritual humana y pone como meta principal el nosce te ipsum, cuya parcela hemos analizado suficientemente en el apartado epistemológico. Es más bien, un progreso que va enfocado a la acción, al esfuerzo libre, hacia resultados prácticos y concretos que sirvan de porvenir más próspero a la sociedad y de provecho útil para el individuo en la vida presente y en la venidera.

El problema educativo del pensador vicense adquiere una nueva dimensión si se pretende ver, no sólo como estrecha relación entre los hechos educativos y la realidad de la vida humana, sino en el sentido de considerar como una finalidad educativa la integración del hombre en la sociedad con la implicación del compromiso de transformación (52). Así, la educación balmesiana parece ofrecer un contenido moral más sólido, al considerar al individuo como miembro vivo y eficaz de la sociedad, solidario con sus progresos y desventuras más que bajo el prisma de un utilitarismo particularista. Y aquí conviene precisar un poco el sentido balmesiano respecto al criterio de utilidad, porque la idea de utilidad que se puede desprender de El Criterio va unida íntimamente a la de moralidad, ya que la práctica, la vida con las cosas y con los demás debe orientarse según este criterio, por lo que será útil la acción vital de los individuos si contribuye a su formación. Este sentido de utilidad como moralidad se puede ver en las palabras del profesor Tierno con motivo de su conferencia sobre El Criterio de Balmes donde, entre otras cosas, dice: "Cuando la vida es moral es útil, y cuando la vida es útil es moral, y una sociedad que es moral es una sociedad útil y toda sociedad útil es una sociedad no dispendiosa" (53).

Todas estas ideas nos llevan de la mano a un mejor conocimiento del tipo de hombre que se halla implícito en la pedagogía balmesiana.

8. El humanismo integral latente en su doctrina pedagógica

Si El Criterio nos habla de un conjunto de reglas filosóficas, donde el objetivo de una buena educación es el hombre entero, como hemos visto anteriormente, deberemos preguntarnos ahora por el tipo de humanismo a que hace referencia el filósofo de Vich.

En primer lugar, ya se puede ver en el epílogo de dicha obra cómo el proyecto educacional debe fundamentarse en un concepto del hombre integral, como persona individual que vive en sociedad, con aspiraciones y finalidades múltiples y diversas, pero con necesidad de coordinación y de armonía entre ellas:

"El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía..." (54).

Pero este humanismo integral no se ha ofrecido a través de un estudio de las diferentes disciplinas científicas, sino a través de una filosofía del hombre en la que la existencia humana encuentra su justo significado en un orden y en una jerarquía axiológica.

a) Características de su humanismo integral

Precisamente, por esta referencia al hombre total, al hombre completo, que se convertirá en el postulado fundamental de su pensamiento, se pueden observar algunas características que ilustran y complementan el humanismo balmesiano:

- 1º. Unidad funcional humana, por cuanto el hombre necesita ejercer sus múltiples facultades de manera armónica y en combinación atinada a su correspondiente función.
- 2º. Jerarquía de fines y de valores, desde los fines materiales, que están a la base, hasta los fines más elevados o sea los religiosos, que constituyen la cúspide.
- 3º. Importancia dada al conocimiento de los hombres, ya que hemos de convivir con ellos. Siempre resultará, pues, útil y necesario a pesar de que también conlleva cierta dificultad por la natural tendencia a proyectar nuestra idiosincracia y nuestros defectos sobre los otros.

En El Criterio se ve clara la expresión balmesiana sobre la desconfianza hacia el conocimiento de sí mismo, por ello nos dice:

"El hombre se conoce poco a sí mismo"(55).-
"Desgraciadamente, de nadie huimos tanto
como de nosotros mismos, nada estudiamos
menos que lo que tenemos más inmediato y
que más nos interesa" (56).

Así, nos recomienda no perder de vista la máxima socrática: "conócete a ti mismo", nosce te ipsum (57), para que conociendo ese resorte particular, se pueda también descubrir en los demás y conducirse bien con ellos. Pero el hombre se conduce muchas veces de forma distinta: en lugar de ponerse en contacto con los objetos exteriores después de haber consultado su razón y dar la dirección que convenga, se pega a los objetos y viviendo solo esa vida exterior, no deja tiempo para pensar en sí mismo.

La influencia de Pascal en el autor de El Criterio se hace palpable

no sólo cuando hace referencia a la debilidad de nuestro conocimiento después de recomendar el conocimiento de sí mismo, sino al hablar de la lucha o disputa entre la bestia y el ángel. Es ilustrativo, a este respecto, el análisis balmesiano sobre la pequeñez humana:

"El hombre en todas las condiciones sociales, en todas las circunstancias de la vida, es siempre hombre, es decir, una cosa muy pequeña. Poco conocedor de sí mismo, sin formarse por lo común ideas bastante claras ni de la cualidad ni del alcance de sus fuerzas, creyéndose a veces más poderoso, a veces más débil de lo que es en realidad, encuéntrase con mucha frecuencia dudoso, perplejo, sin saber ni adónde va ni adónde ha de ir. Además, para él es a menudo un misterio qué es lo que le conviene; ni por manera que las dudas sobre sus fuerzas se aumentan con las dudas sobre su interés propio"(58).

Estos pasajes nos recuerdan el concepto pascaliano del hombre como caña pensante. El mismo Balmes nos confiesa aquel pensamiento de Pascal en que cansado del estudio de las matemáticas y ciencias naturales por no encontrar interlocutor válido a sus inquietudes más profundas, se dedicó al estudio del hombre para solventar los anteriores problemas; pero pronto conoció que éstos tenían menos adeptos que los aficionados a las matemáticas. Sobre estas referencias, Balmes escribe:

"Esto se verifica ahora como en tiempo de Pascal; basta observar al común de los hombres para echar de ver cuán pocos son los que gustan de semejante tarea, mayormente tratándose de sí mismos" (59).

4. Vindicación del factor afectivo dentro de la unidad funcional de

la conciencia humana, lo que significa una importante novedad ya que sólo hasta la segunda mitad del siglo XIX, la psicología no comienza a alcanzar sus grandes desarrollos.

Para Balmes este factor afectivo recibe el nombre de "corazón" queriendo significar el conjunto de pasiones, sentimientos y tendencias espontáneas y naturales de originalidad propia e inconfundible con la actividad intelectual y volitiva. No sólo en El Criterio sino también en toda la obra balmesiana juegan un importante papel las profundas y delicadas observaciones sobre el corazón humano y así señala:

"Sobre todo en las relaciones de unos hombres con otros, no influye sólo el entendimiento, sino que se desenvuelven simultáneamente las demás facultades. No hay tan sólo la comunicación de entendimiento con entendimiento, sino de corazón con corazón (60).

Pero además quiere dar al factor afectivo su justo valor y huir de un tipo de hombre basado en la racionalidad pura; por un lado, estudia detenidamente la influencia afectiva en el pensar y en el obrar y, por otro, ve en el corazón la razón de muchos defectos y quiebras del carácter, por eso dice:

"El entregar al hombre a merced del solo sentimiento es arrojar un navío sin piloto en medio de las olas" (61).

Después de analizar minuciosamente la naturaleza, formas y efectos de los sentimientos y de las mudanzas que muchas veces sufre el hombre en escaso tiempo y sin razones especiales que lo justifiquen, le lleva a hacer afirmaciones como las siguientes: "los sentimientos por

si solos son mala regla de conducta"(62). "Las pasiones son buenos instrumentos, pero malos consejeros" (63). De ahí su clara diferenciación entre los impulsos ciegos del corazón que hacen del hombre un juguete de inclinaciones diversas y con frecuencia contradictorias, y los dictados serenos del sentido común que, como dijimos en líneas anteriores, le sirven de guía instintiva, pero segura e infalible, tanto de su comportamiento como en el trato de cualquier otro asunto de habilidad en los negocios o de tacto y buen sentido al enjuiciar las realidades más diversas.

5º. Atención especial al problema de la vocación científica y profesional, preocupándose en que cada hombre realice las acciones adecuadas a sus disposiciones naturales, desempeñando el oficio, carrera o profesión con efectividad siendo un elemento útil a la sociedad:

"Un hombre -dice- dedicado a una ocupación para la cual no ha nacido es una pieza dislocada: sirve de poco, y muchas veces no hace más que sufrir y embarazar" (64).

Por eso, Balmes aboga por las aptitudes personales y su feliz disposición para adelantar en la ciencia, y para ello habrá que tener en cuenta la diferencia de los talentos. Pero no sólo interesa el adelanto del individuo sino también su felicidad dado que disfrutará mucho más quien se adapta bien a su ocupación, aún entre las dificultades del trabajo, y será infeliz quien se halla violentado a ejercer tareas contrarias a sus inclinaciones.

Se muestra así favorable a la división del trabajo en la industria y quiere extenderlo también a la ciencia difundiendo la especialidad más que la universalidad de los conocimientos:

"Son incalculables -dice- los daños que de esto resultan a la sociedad y a los individuos, pues que se consumen estérilmente muchas fuerzas que bien aprovechadas y dirigidas habrían podido producir grandes bienes" (65).

De ahí, la conveniencia en elegir con acierto la profesión y dedicarse a ella con suficiencia y profundidad, y de ahí también la causa de la esterilidad sobre el movimiento intelectual de nuestra patria y la pérdida de fuerzas por falta de una dirección adecuada, por lo que comenta:

"Los ingenios marchan a la aventura, sin pensar adónde van; los que profesan como fruto una carrera la abandonan a la vista de otra que brinda con más ventajas, y la revolución, trastornando todos los papeles, haciendo del abogado un diplomático, del militar un político, del comerciante un hombre de gobierno, del juez un economista, de nada todo, aumenta el vértigo de las ideas y opone gravísimos obstáculos a todos los progresos" (66).

De todos modos, esta actitud de defensa del principio de "la especialidad" mantenida por Balmes significa, sin duda, un avance importante para su época y ciertamente el contenido de los estudios no ha solido recoger el progreso de las ciencias ni ha ido al compás de la evolución social, aparte de responder poco a las necesidades personales. Por tanto, la exigencia de que la educación se adapte a las necesidades de la sociedad y a los deseos y aptitudes de los estudiantes es un fenómeno educacional del mundo actual que ya preconizó el pensador vicense.

Pero por otro lado, hoy tampoco sería sostenible una educación que proporcione sólo eficacia en aras de la especialización y del tecnicismo sin una mejor formación humana, lo que puede llevar a la alienación de la persona y a su esclavización. Se trata, pues, de encontrar una estrecha simbiosis entre la educación y la vida y, en especial, con relación al medio ambiente y a la sociedad, integrando todos los progresos de los conocimientos con el cultivo de los valores humanos, promoviendo las ciencias sin devenir en su esclavo; y con referencia continua al hombre total, al hombre completo que Balmes tanto reclamaba. Todo ello encaja perfectamente con las palabras del profesor Carreras Artau quien con motivo del Centenario de El Criterio, resume esta obra de la siguiente forma: "El Criterio es un instrumento del recto pensar y del bien obrar al servicio del hombre común, pero también al servicio de los tipos de mentalidad más elevada. Un instrumento que no mutila ni tampoco envanece, y que respeta al hombre total, según reza aquel apotegma balmesiano, digno de ser esculpido: Una filosofía que no respetase la integridad de la naturaleza humana, debe ser desechada, y no es propiamente Filosofía; porque antes que filósofos somos hombres" (67).

b) Su actitud frente a otros humanismos

Su ideal de hombre, como meta de realización a lo largo del proceso educativo, es algo tan arraigado en su pensamiento que cualquier otro sistema filosófico que no se apoye en este valor supremo será tachado de incompleto y con peligro de degenerar en falso.

Estas ideas le llevan a tomar postura frente a diversos humanismos que él considera parciales e incompletos por cuanto mutilan al hombre rebajando su dignidad (humanismo pagano), o bien le corta las raíces o bases de sustentación al encerrarle dentro del hombre autónomo, en

una razón autosuficiente y sin apertura a la transcendencia (humanismo renacentista). Contra ambos tipos de humanismo lucha Balmes anteponiendo una serie de actitudes típicamente balmesianas que enuncian una serie de escollos a evitar, como la flojedad por un lado, y la dureza por otro, anteponiendo a ello firmeza y caridad. Esto lo señala Gironella al comentar las últimas consecuencias del "libre examen" o principio del Protestantismo: "Ni tiranía, ni libertinaje de opiniones: una libertad total, como fin en sí, acaba siempre por tener libertad hasta para suprimir la libertad, y entonces es la tiranía, como de una revolución demagógica se pasa a una supresión radical de la excesiva libertad que la provocó" (68). Así se expresa Balmes al referirse al libre examen protestante:

"Que no estén desprevenidos los protestantes que profesan amor a la verdad, que se interesan por el honor de su comunión, por el bien de su patria, por el porvenir del mundo; si el panteísmo llega a dominar, no será la filosofía espiritualista la que habrá salido triunfante, sino la materialista (69).

Por esto, Balmes intenta abrirse camino ante las distintas direcciones por las que corría la razón humana en la primera mitad del siglo XIX.

En su obra criteriológica trató de mostrar la desconfianza que hemos de tener de los excesos en que fácilmente cae la razón. Critica, así, por un lado, el racionalismo subjetivista (representado entonces por Kant y otros filósofos del idealismo alemán) como el romanticismo, que parecía querer gravitar el mundo entero en torno del "yo"; por otro, la reacción contraria, que pretendía quitarle todo poder ante los excesos de la razón, representada por el fideísmo y, sobre todo, por el denominado tradicionalismo filosófico, de autores como Lamennais y De Bonald.

Mientras De Maistre, De Bonald y Lamennais oponían al sensismo, al utilitarismo y al ateísmo el puro y simple retorno a las formas políticas ya superadas y a las verdades tradicionales del cristianismo católico como único remedio ante el malestar social, la reacción balmesiana no significa un retorno al pasado; además, la doctrina sensista les dejaba en un escepticismo desconsolado.

Por el contrario, el equilibrio y moderación intelectual que caracteriza el humanismo de Balmes es exaltado con gran vehemencia por Roig Gironella cuando nos dice: "Esta moderación intelectual, a veces fruto del humanismo cristiano, y a veces causa que nos lleva a él, es también un riquísimo patrimonio del humanismo balmesiano" (70).

Su actitud crítica frente a la razón no implica un desprecio de la filosofía; por esto en su Filosofía Elemental nos dice a este respecto:

"Despreciaremos por esto la filosofía. No, ciertamente; basta que conozcamos su insuficiencia. El desprecio de la filosofía es una especie de insulto a la razón" (71).

Por ello, Balmes no se oponía a la búsqueda de las investigaciones serias ni pretendía defender una cómoda ignorancia personal; más bien comprendía que debe haber un progreso continuo de la ciencia y un proceso de adecuación a los avances científicos. Ello conlleva estar siempre cotejando nuestras posiciones con dichos avances para discernir entre los aciertos y los desaciertos, entre los estudios rectos, serenos y profundos y los ilusionismos científicos en que han podido caer los hombres de ciencia llevados por el prestigio o la moda.

Esto le lleva a repetir en muchas ocasiones que no se ha de temer el

examen de los hechos ni esconderse de las pruebas científicas, pero tampoco ilusionarnos demasiado con el relumbrón del nombre de ciencia, si no va acompañado del rigor de las pruebas, de la solidez, precisión y firmeza de las mismas.

Así comenta Balmes aquel movimiento, innovador en su época, de la "frenología", presentado con gran prestigio ante la Europa científica:

"No sonaremos contra ella la alarma, ni diremos que la religión católica.... tenga nada que temer de los hechos ideológicos y fisiológicos de cuya exposición trata de ocuparse el ilustrado profesor" (72).

"Si vemos presentar hechos debidamente observados que así lo comprueben, la frenología podrá merecer el nombre de ciencia" (73).

"Estamos esperando con ansiedad hechos... y deseamos sinceramente que sean de tal naturaleza, que basten a disipar las dudas que suscitan todavía algunos sabios contra la frenología"(74)."Como las ciencias naturales, a las que ésta pertenece también, no deben estibar en meras hipótesis o en razones de analogía más o menos convincentes, sino que han de apoyarse en hechos observados con rigurosa exactitud, será menester que se nos pruebe con ellos"(75).

Con estos textos y otros más que se podrían citar, Balmes intentará demostrar cómo el crédito de las ciencias se ha de fundar en razones profundas, y no en nuevas curiosidades como ha podido suceder con muchos hechos científicos en el pasado. Ello implica observar bien los hechos, exigir las pruebas estrictas, demostraciones seguras, y no fantasías ni exageraciones por prestigio u otra analogía, y así no luchar contra la fuerza de las cosas, pues los hechos, aun cuando no

se les apruebe, se les debe conocer para obrar conforme a las condiciones que ellos nos imponen. Lo contrario es condenarse a vivir en el aislamiento y en privarse de los medios de acción sobre la sociedad.

"En llegando, dice, a cundir en las ciencias la afición al examen de los hechos, tarde o temprano la verdad sale vencedora: lo que ella teme son los sistemas y los sueños; pero que se iluminen, que se examinen, que se analicen los hechos, eso no lo teme; porque la verdad no es más que un hecho, y las grandes verdades son grandes hechos" (76).

Su deseo de estar informado de los últimos avances de su tiempo no es óbvide para dejarse bislumbrar fácilmente con nuevos sistemas que se presentan como lo decisivo y último, y arrinconan todo lo anterior. Exige pruebas, hechos científicamente establecidos, que se puedan fundar y arraigar en el entendimiento; por eso dice:

"La exageración excita quizás un entusiasmo momentáneo; solo la verdad produce un efecto duradero" (77).

Esta fuerza de los hechos con la que Balme quiere rodearse implica para el campo pedagógico su no adhesión por un lado, a lo que puede significar una pedagogía cientifista que deje de lado el yo subjetivo y personal, para identificarse con el resultado de los distintos procesos asociativos y mecánicos de los hechos psíquicos; y, por otro lado, a un relativismo irracionalista que implique un escepticismo y, por tanto, un indiferentismo doctrinal que pueda ir cambiando según las conveniencias de la última corriente pedagógica, filosófica o científica.

No se puede olvidar, en este sentido, que los grandes progresos llevados a cabo por las ciencias naturales, acentuados desde las primeras décadas del siglo XIX, parecían sugerir y apoyar la introducción de un nuevo método en la investigación educativa al intentar extender este progreso vertiginoso al campo filosófico y pedagógico.

Este culto del saber, adquirido únicamente con la metodología empírica, y su adoración al hecho concreto llevaría consigo su extensión a los hechos espirituales y, por tanto, su exclusión del campo científico de todo valor religioso y de toda trascendencia. Los valores educativos debían reducirse, así, a explicaciones dentro del determinismo de los hechos y de sus leyes.

Surgirá, pues, esta tendencia positivista en reacción al idealismo poskantiano y al romanticismo que habían sido acusados, por su exaltación del sujeto creador de todo, de dejar la ciencia a merced del arbitrio subjetivo.

Por todos estos motivos, Balmes rechazará tanto la corriente del idealismo como su opuesta la tendencia positivista. Así encontramos una serie de críticas hacia la tendencia racionalista, preferente en la primera mitad del pasado siglo, que pueden observarse en sus juicios sobre el yo nouménico kantiano en su forma de argumentar que el yo empírico o fenoménico no tiene conexión con el yo sustancial.

"No cabe - dice- argumentación más sofisticada y vulgar: no admite kant la substancialidad del alma porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuición sensible; pero entonces, tampoco debiera hablarnos de los conceptos intelectuales puros, de las funciones lógicas, de las ideas, pues que todas estas

cosas, como que se hallan fuera del orden de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuición sensible. Y, sin embargo, estas cosas existen realmente, como fenómenos internos, como hechos subjetivos, de los cuales habla Kant incensantemente, consagrandole a ello la mayor parte de la Crítica de la razón pura...Este modo de argumentar es indigno de un filósofo" (78).

En resumen, se puede decir que Balme intenta abrirse camino ante diversos tipos de humanismos que considera parciales e incompletos, lo que implica separarse tanto de una pedagogía cientifista donde el yo se diluya en los procesos sociales, como de un relativismo o escepticismo que pueda cambiar fácilmente según la corriente pedagógica puesta en boga en el momento.

Ello nos lleva a un tipo de humanismo implícito en la pedagogía balmesiana que mira a la persona como síntesis unitaria de sus principales facultades, y que además tiene en cuenta los diversos intereses que deben prevalecer en la sociedad presente y en la futura.

NOTAS

- (1) Balmes, J.: Op. cit. T. III.
- (2) Publicado en El Pensamiento de la Nación, Op. cit. T.VII, Madrid, 1950, pp. 377-419.
- (3) Roig Gironella J, : "Interés y actualidad de las ideas pedagógicas de Jaime Balmes", Rev. Calasancia, nº 2, Madrid, 1956, p. 397.
- (4) Balmes, J, Op. cit. Tomo II, p. 183.
- (5) Ramos A, : Textos pedagógicos hispano-americanos, Narcea, Madrid, 1974 (Cuad. A. Galino), p. 1013.
- (6) Balmes, J. Op. cit. Tomo III, p. 556.
- (7) Ibid, p. 561.
- (8) Ibid, p. 622.
- (9) Ibid, p. 656.
- (10) Ibid, 662.
- (11) Garrido Saldaña S, : La pedagogía de Balmes, Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1966, p. 10 (resumen de tesis).
- (12) Balmes, J. Op. cit. Tomo III, p. 571.

- (13) Ibid. Tomo V, pp. 499-500.
- (14) Ibid. Tomo IV, p. 57
- (15) Cfr. T. V., p. 500.
- (16) Ibid. Tomo III, p. 554
- (17) Ibid. p. 557
- (18) Ibid. p. 708.
- (19) Ibid. p. 725.
- (20) Ibid. p. 746.
- (21) Ibidem
- (22) Ibid. p. 665.
- (23) Cfr. Tomo III, p. 722.
- (24) Ibid. Tomo V, pp. 606-607.
- (25) Ibid. p. 605.
- (26) Ibid. p. 604.
- (27) Ibid. p. 612.
- (28) Ibid. pp. 612-613.
- (29) Ibidem

- (30) Ibid, p. 6
- (31) Ibid, p. 28.
- (32) Ibid, Tomo VII, p. 379.
- (33) Ibid, p. 380.
- (34) Ibid, p. 383.
- (35) Viñao Frago A: Política y educación en los orígenes de la España contemporánea, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 343.
- (36) Ibid, p. 353
- (37) Heredia Soriano A : Política docente y Filosofía oficial en la España del siglo XIX, edic. Universidad de Salamanca, I.C.E., 1982, pp. 200-201.
- (38) Veáse estas razones en Gil de Zárate, A: De la Instrucción Pública en España, T.I, Madrid, Imp. del Colegio de Sordomudos, 1985, p. 183.
- (39) Heredia Soriano, A.: Op. cit, p. 224
- (40) Ibid, p. 226
- (41) Veáse, Heredia Soriano A,: Op. cit. pp. 202-226
- (42) Balmes, J. Tomo VII, Op. cit., p. 385.
- (43) Ibid, p. 387
- (44) Heredia Soriano, A. Op. cit, p. 228.

- (45) Balmes, J. Op. cit. Tomo VII, pp. 389 y 407.
- (46) Ibid, p. 391
- (47) Balmes se lamenta de su ausencia con estas palabras: "Para todo hay lugar: francés, inglés, árabe, economía, política, derecho político y de administración, mineralogía, zoología, botánica, etc...etc ¿Y no hay ni siquiera un oscuro rincón para la filosofía moral?" (Ibid, p. 393).
- (48) Ibid, Tomo III, p. 755.
- (49) Winowska, M: "Balmes, frente a los tiempos modernos", Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, Actas del Instituto "Luis Vives" de filosofía, Madrid, 1949, Comunicación, p. 526.
- (50) Balmes, J., Filosofía Elemental, Tomo III, p. 538.
- (51) Gorrechategui Azcarate C.: "El Pensamiento pedagógico de Balmes", Rev. Espíritu, nº 58, Barcelona, 1968, p. 182.
- (52) En este sentido se puede hablar de un humanismo comprometido al igual que Alain Guy al referirse a Luis Vives (citado por Jiménez Moreno T.: "El humanismo abierto de Alain Guy en sus filósofos españoles preferidos", p. 4).
- (53) Tierno Galván E: ¿Qué es El Criterio?, Conferencia conmemorativa de la muerte de Balmes, Ayuntamiento de Vich, 8 de julio de 1983, pp 23-24.
- (54) Balmes J, Op. cit. Tomo III, p. 755.

- (55) Ibid, p. 716
- (56) Ibid, p. 732
- (57) Ibid, p. 731
- (58) Ibid, p. 701
- (59) Ibid, p. 732
- (60) Ibid, p. 706
- (61) Ibid, p. 740
- (62) Ibidem
- (63) Ibid, p. 726
- (64) Ibid, p. 563
- (65) Ibid, p. 748
- (66) Ibid, p. 749
- (67) Carreras Artau T.: Antecedentes y primores de El Criterio de Balmes, Memoria de los actos en conmemoración del Centenario de El Criterio de Balmes (1843-1943), Ayuntamiento de Vich, Barcelona, 1943, p. 91.
- (68) Gironella J.R.: "Interés y actualidad de las ideas pedagógicas de Jaime Balmes", Rev. Calasancia, nº 8, 1956, p. 402.

- (69) Balmes J.: El Protestantismo... Tomo IV, p. 711.
- (70) Roig Gironella J: Op. cit., nº 2, p.409.
- (71) Balmes, J. Op. cit., Tomo III, p. 408.
- (72) Ibid, Tomo VIII, p. 271.
- (73) Ibid, p. 276
- (74) Ibid, p. 279
- (75) Ibidem
- (76) Ibid., T. V., p. 678.
- (77) Ibid, Tomo VIII, p. 279
- (78) Ibid, Tomo II, pp. 612-613.

CONCLUSIONES DE LA QUINTA PARTE

Si quisiéramos resumir el pensamiento balmesiano en relación al campo que nos ocupa, podríamos hacerlo respecto a las siguientes consideraciones:

- 1) Tener presente el fin supremo del hombre al que deben subordinarse todos los demás fines secundarios y parciales. Solamente una concepción filosófica del hombre que contemple a éste en su plenitud puede fijar la verdadera finalidad de la persona. Ello le sitúa en contra de quienes pretenden que ese fin no exista o que puede recabarse de las mismas ciencias lo que, para nuestro autor, no podría llegar a orientar la educación misma porque implicaría encerrarse en una idea puramente científica, es decir, extrínseca del hombre.
- 2) Que exista un aspecto utilitario en la educación, es decir, que el educando sea puesto en condiciones de poder desarrollar un oficio o una profesión para ganarse la vida, para ser útil a la sociedad y convertirse en buenos ciudadanos. En esto la educación balmesiana no entronca con las viejas concepciones pedagógicas, marcadas por un abstracto individualismo. La educación tendría un significado no sólo individual sino social ya que ésta no es antitética a la educación de la persona sino, por el contrario, la persona humana sólo se realiza y complementa cuando vive y obra en el grupo social al que pertenece.
- 3) No obstante, tal vez pueda apreciarse alguna insuficiencia de dirección pedagógica considerar la educación como preparación para la vida y no que sea la educación una vida ella misma en cuanto la vida es ya una incesante educación. Es posible, por ello, que además de las bases científicas que dan a conocer la materia sobre la cual se ejerce la educación, también se

necesiten bases filosóficas que aclaren la verdadera naturaleza sintética de su finalidad e iluminen los medios para dirigirla. Con ello se estaría justificando racionalmente el hecho educativo a través de una filosofía de la educación que pueda superar el fragmentarismo de las ciencias particulares relacionadas con la educación. Dichas ciencias podrán facilitarnos la adquisición de una cultura mental y de unas habilidades particulares, es decir, la formación de hombres eruditos y competentes pero incapaces, no obstante, de hacer una reflexión o de expresar cualquier juicio de valor verdaderamente humano en otros campos; y ello puede suceder al negar la validez de una filosofía del hombre con fundamentación moral y religiosa.

- 4) En consecuencia con el apartado primero señalar que la educación balmesiana implica una actividad teleológica que ponga al hombre en condiciones de alcanzar sus propios fines colaborando en su consecución todas las actividades del espíritu, del intelecto, del sentimiento, de la voluntad... De aquí la necesidad del educador de enfrentarse al problema del fin último del hombre con la responsabilidad de potenciar todas las cualidades humanas en su desarrollo armónico y dentro del marco de respeto a la persona humana a través del establecimiento de un clima mutuo de comprensión y de diálogo. Para el pensador vicense, esta responsabilidad trascendente no está exenta de serias dificultades por problemas internos o de lucha consigo mismo dimanado de la condición humana de finitud y debilidad. Para superar esa dificultad será necesario tratar de autoconocerse, saber el terreno que se pisa y luchar con entereza ya que el esfuerzo personal debe ocupar el lugar primordial en la obra educadora.
- 5) Afirmación del valor moral como dimensión necesaria en la

perfección humana donde la naturaleza física se subordina a la naturaleza moral. De aquí el contraste de las teorías pedagógicas de Balme con las del naturalismo positivista o materialista: en este segundo caso, se considera al hombre como algo que se agota totalmente en la vida presente y, en el primero, reconociendo unos actos que adquieren un significado sublime, al hacer referencia a lo imperecedero y eterno como algo necesario para el logro del humanismo integral.

Esta referencia al hombre total lleva consigo: la unidad funcional humana y, por tanto, el ejercicio armónico de sus múltiples facultades en combinación a su función correspondiente; -jerarquía de fines y valores y conocimiento de los hombres para conducirse bien; -vindicación del factor afectivo dándole su justo valor para huir de un tipo de hombre basado en la racionalidad pura; -atención expresa a la vocación científica y profesional atendiendo a las aptitudes personales y su feliz disposición.

Balme aboga por el principio de la especialidad, avance importante para su época pues ciertamente el contenido de los estudios no ha sido recoger el progreso de la ciencia, ni ha ido al compás de la evolución social, aparte de responder poco a las necesidades de la época. Por tanto, la exigencia de que la educación se adapte a las necesidades de la sociedad y a los deseos y aptitudes de los estudiantes es un fenómeno educacional del mundo actual que ya preconizó el pensador vicense.

Hoy día se trataría de integrar los progresos de los conocimientos con el cultivo de los valores humanos, pues la educación no sólo debe proporcionar eficacia en aras a la especialización y al tecnicismo sino también permitirle desarrollarse como persona y participar en la vida social.

Precisamente ese logro y esa realización del hombre, como realidad autónoma y centro de vida intelectual y espiritual, se satisface con el compromiso de sus actividades prácticas y espirituales que guardan como objetivo alcanzar las mayores cotas de bienestar de los pueblos y de los hombres.

CONCLUSIONES FINALES

CONCLUSIONES FINALES

Después de analizar las dimensiones fundamentales del pensamiento balmesiano en contacto directo con las obras del autor y sus principales intérpretes, y de resumir las principales ideas en cada una de las cinco partes de que consta este estudio, queremos recoger ahora lo que han sido las ideas fundamentales y las conclusiones más importantes de nuestro trabajo de investigación.

En primer lugar, hemos pretendido pasar a primer plano el tema de la "interdisciplinariedad", tratando de articular en un conjunto una serie de datos considerados muchas veces como independientes; prescindiendo de un problema metódico de demarcación de campos para transformarlo en un problema de conexión y comunicación. Destacamos, pues, una visión de conjunto y una puesta al día de la obra balmesiana, desde una visión actualizada tomando en cuenta su modernidad.

Ello no implica una cierta empatía o simpatía con el autor, ni la de situarnos en el contexto histórico del mismo; más bien hemos pretendido seguir la dinámica de la obra por encima de situaciones particulares promoviendo el sentido que ofrece el texto, traído a nuestra contemporaneidad para ser entendido como actual. Así lo hemos estudiado, con atención expresa al análisis de los hechos sociales y políticos, a través de un enfoque hermeneútico en el sentido expresado en la parte introductoria, completado con otros enfoques de tipo estructuralista en su perspectiva global y de conjunto, y con una metodología positivista tal y como reivindicaba el propio Balmes.

Como es obvio, quedan campos de conocimiento abiertos a otras investigaciones, pues la obra requiere no sólo el esfuerzo de un individuo, sino la colaboración de un equipo o de varios en comunicación interdisciplinaria que ayude a la ampliación del saber.

En nuestro trabajo nos hemos centrado principalmente en la dimensión antropológica como núcleo fundamental para la comprensión del pensamiento balmesiano, pues su filosofía humanista encuentra su especificidad en la oposición a toda filosofía que prescinda o dude del carácter prioritario del problema del hombre en su concepción global. Así pensamos que es precisamente esa concepción antropológica la que fundamenta toda su orientación teórica y especulativa, como la praxis que se revela en su acción de compromiso social y político. En este sentido, creemos que la preocupación por una reivindicación del hombre entero va a servir -al pensador catalán-, de hilo conductor de los distintos ámbitos de la realidad antropológica, tanto desde el campo epistemológico, como desde la vertiente sociológica o pedagógico-educativa, donde cada cual tematiza no una parte del hombre, sino al hombre por entero, si bien cada uno explicita una dimensión particular de esa consideración global, y le acerca a lo que es actualmente la preocupación humanista de la filosofía española.

Su interés por superar las corrientes filosóficas en boga, tanto las empiristas o sensualistas, por su subordinación a la realidad empírico-material como única realidad objetiva; como la racionalista e idealista, que reduce el ser del hombre al sujeto pensante, entendido como "razón autónoma" y más tarde como "razón absoluta", minimizando la densidad del mundo material, le llevan a plantearse la fundamentación epistemológica del hombre en su acceso al conocimiento de la verdad.

Esta tarea de fundamentación se complementa -para el pensador vicense- con la realidad social del hombre, ya que sus condiciones sociales son aspectos esenciales en el camino de la autorrealización personal, en cuanto determinan la situación concreta del hombre y constituyen la base nuclear de su antropología social y cultural.

Precisamente en este contexto de interdisciplinariedad a que antes hemos hecho referencia, pensamos que la sociología conduce, más frecuentemente que otras ciencias, a problemas filosóficos que siempre se encuentran subyacentes en la reflexión sociológica; sobre todo, los problemas más generales que comporta el estudio del hombre y de la vida social, que formulan las concepciones filosóficas del mundo y las doctrinas sociales. Será la propia sociología, en cuanto ciencia, la que exigirá la filosofía social, y esto porque la objetividad científica no representa la realidad última en el ámbito social. De ahí que podamos hablar de la existencia de conexiones perfectamente identificables -en el pensamiento de Balmes- entre la filosofía y la sociología, al menos, en lo que respecta a la dimensión antropológica, objeto de nuestro estudio.

Por lo tanto, hemos considerado necesario en la primera parte, el estudio de una serie de circunstancias histórico-políticas y religiosas que configuran ineludiblemente el propio pensamiento de Balmes, y sirven de hitos de referencia obligada en la contextualización filosófica de nuestro autor. En este sentido, hemos destacado su papel activo en la vida política, social y religiosa del país desde una posición tradicional pero renovada y conciliadora en medio de profundas desilusiones, discordias y agitaciones sociales y políticas. Ello supone el tránsito de una sociedad estamental que se descompone y el monopolio de la

riqueza aristocrática que se derrumba, para abrirse a una nueva sociedad clasista con fuentes nuevas de riqueza y una burguesía pujante que va tomando el timón del proceso económico, cuya transformación social se produce a costa de la clase proletaria. En medio de estos acontecimientos, Balmes se esforzará por influir en la conciencia ideológica del pueblo postulando una solidaridad social en esta estructura dual donde pueda organizarse y defenderse a sí misma la clase obrera.

Por otro lado, observamos una cierta previsión y sagacidad para defender la separación y coordinación de poderes, no el alejamiento o aislamiento. No obstante, siempre se declara partidario de la religión como garantía de progreso para el hombre y nunca como opuesto al desarrollo de la civilización. Además, la moral va unida íntimamente a la sociedad y a la vida del hombre, y no subsiste fuera de la religión, pues la misma apertura y relación del hombre con la trascendencia es algo que pertenece a la propia esencia del hombre. En este sentido, mantiene la idea de considerar los problemas económicos, políticos y sociales interrelacionados y subordinados a los condicionamientos morales y religiosos, de forma que la conexión íntima de dichos factores redunde en beneficio del individuo y de la sociedad.

De otra parte, la función social de la religión católica sólo se contempla como reforzamiento de la solidaridad social. Su defensa a ultranza no deja lugar a la percepción de otras funciones diferentes y de otros errores perpetrados por sus altas jerarquías en épocas de intransigencia e intolerancia frente al gran auge del conocimiento científico y la cultura moderna. De ahí la crítica severa hacia el protestantismo al que no concede

ningún principio de progreso o desarrollo cultural, sino únicamente efectos negativos para la civilización europea.

De todos modos, existen dos notas fundamentales a destacar: por un lado, la importancia dada al factor económico para el necesario proceso industrial y su inserción en el campo social (precisamente la interrelación de los factores económicos, políticos, sociales y religiosos le acercan a una concepción moderna de historiografía actual); y, por otro lado, la finalidad esencial de dicha interrelación puesta al servicio de la revalorización del hombre y de la sociedad.

En relación a su inserción en el marco de la cultura y filosofía catalana y española, pensamos que hemos situado adecuadamente su posición filosófica en dicho contexto, a través de un análisis minucioso de la Escuela filosófica catalana en sus antecedentes, características y representantes más cualificados. Asimismo hemos estudiado los rasgos peculiares y propios del sentir catalán en sentido amplio, recogiendo el testimonio de autores y pensadores catalanes más próximos, ligados al seny o "sentido común", connatural al genio catalán. De este modo, podemos constatar que, en cuanto a la "Escuela apologética catalana", existen profundas discrepancias tanto ideológicas como políticas frente a la originalidad e independencia de criterio del pensador vicense. Si bien se encuentran algunos puntos importantes de afinidad de su convicción religiosa, existen diferencias significativas entre el tradicionalismo filosófico de dicha escuela que sigue las líneas doctrinales de los apologistas franceses y el profundo realismo y tolerancia en el planteamiento crítico de Balmes.

De igual modo, observamos importantes conexiones e influencias con la "Escuela filosófica catalana" cuyo pensamiento entronca

con el movimiento de la Renaixença, ocupando Balmes un lugar destacado entre los autores que han contribuido a la comprensión de sus supuestos ideológicos.

Entre estas coincidencias podemos señalar el intento de salvar a la filosofía de las corrientes del escepticismo y del idealismo, y su tendencia al rigor y a los análisis psicológicos; así como el sentimiento de la dignidad personal, al poner el conocimiento científico al servicio del hombre y considerar la verdad como el fin de la filosofía por parte de los máximos representantes de dicha escuela. Y entre las diferencias encontramos cómo -para Llorens-, la conciencia es el único instrumento de conocimiento verdadero, mientras -para el filósofo de Vich-, constituye un criterio más para el logro de dicha finalidad.

Podemos afirmar también una constante en la mentalidad balmesiana y es su instinto de conciliación y de sentido común. Esta exigencia de armonía como condición indispensable para la estabilidad de ideologías y conciliar los ánimos por encima de opiniones tan dispares, y dar convivencia a unos y a otros sin abdicar de los mínimos imperativos frente a la injusticia o al error, hacen del pensador vicense un autor conservador especial, abierto a las innovaciones y alejado del reaccionarismo y de la mentalidad tradicionalista que siente horror de lo presente y echa de menos todo lo pasado.

Así, Balmes siente respeto por la tradición que no es incompatible con cierto progresismo para comprender la necesidad de los cambios y asumir el patrimonio positivo de la Ilustración. Su mentalidad de conservador moderno, de carácter progresista o liberal, su sentido práctico y realista para evitar las exageraciones y atender a la utilidad y a la lógica de las circunstancias y su creencia profunda en el progreso, le sitúan

mejor dentro del marco de la tradición catalana y de la visión propia de la burguesía progresista catalana, que en el marco de un neo-escolasticismo en sentido estricto, cuya decadencia dominaba el ambiente intelectual de la universidad balmesiana de Cervera.

En este contexto, pensamos haber analizado ampliamente las características filosóficas de Balmes en su condición de pensador español y catalán, para mostrar si su filosofía merece el rango de filosofía española o, más bien, constituye una mezcla de corrientes o sistemas sin contribución propia ni originalidad alguna. Así, hemos constatado cómo existen una serie de rasgos propios y distintivos que le unen ampliamente con los caracteres propios de la filosofía española, y le insertan en el contexto de la tradición cultural y filosófica catalana, desde cuya perspectiva se comprende mejor su pensamiento filosófico.

Entre los caracteres a que hemos hecho referencia cabe señalar, sobre todo, el aspecto humano como ya hemos destacado anteriormente, y que supone uno de los temas nucleares del humanismo español que recorrerá toda la cultura y filosofía española. Además del carácter religioso, que marcó de manera indeleble tanto sus teorías filosóficas y sociales, como la praxis de su comportamiento, se hallan los rasgos de carácter moral y ético, vital y existencial que hacen del humanismo balmesiano un referente axiológico de los valores aportados desde la perspectiva del pensamiento español.

A ello debemos unir un pensamiento realista, atento a la observación de los hechos, sin violentarlos; tanto para la investigación filosófica como para el compromiso con la realidad concreta. Además, existen otros rasgos de carácter social y político, de

armonía y conciliación basados en una valoración del sentido común y de su función práctica para resolver las necesidades del hombre concreto, y no en teorías o concepciones sistemáticas y racionalistas más propias de otras filosofías. Tales rasgos en cuanto son una constante fundamental de nuestra historia, se reflejan en todos los aspectos de la cultura y de la filosofía, y constituyen un conjunto de materiales cuyos caracteres le unen, con toda legitimidad, a la tradición cultural y humanista y, por ende, a la filosofía española.

En la segunda parte de nuestro trabajo, hemos intentado clarificar la posición de Balmes sobre el tema del hombre, tanto en relación a la filosofía del sentido común, dado que el problema del hombre se halla latente en dicha filosofía, como en su vertiente epistemológica.

Así, hemos confirmado la preocupación permanente del filósofo catalán por dar una solución válida para que el hombre pueda alcanzar la verdad. Se trata de desterrar la unilateralidad en que caen -a su juicio- muchos sistemas filosóficos al no considerar la valoración del hombre completo; y ello pasa por las críticas tanto al racionalismo como al empirismo y al sensualismo.

En este sentido, hemos constatado que no se puede indentificar la filosofía balmesiana con ninguno de los sistemas mencionados: ni con la doctrina fideista, cuyo "sentido común" sustituye a la facultad intelectual, ni con el sistema escéptico al que condena como "insensato" por no admitir ningún saber firme ni opinión segura.

Asimismo, hemos mostrado que tampoco se puede hablar de coincidencias con la "filosofía del sentido común", pues si

hacemos caso a su representante Buffier, el sentido común fundamenta, por sí sólo, las verdades externas, como criterio único y suficiente en la explicación del problema gnoseológico; aunque tanto Balmes como Buffier pretendan liberar a la filosofía de los errores y peligros del racionalismo, empirismo y escepticismo.

Por otro lado, nos adherimos a la interpretación de aquellos autores que ven en Balmes una gran independencia de criterio respecto a la escuela escocesa, lo que no obsta para que podamos encontrar afinidades en el intento filosófico de liberarlo tanto del empirismo como del racionalismo, así como en aspectos de terminología formal. Pero la excesiva confianza en la realidad del sentido común -de la citada escuela-, sin examinar ni contradecir, nos manifiesta su inclinación al subjetivismo, fronterizo con el fideísmo, que lo coloca por encima de lo estrictamente racional.

Una cosa son los principios del sentido común de Reid contra cualquier escepticismo, que se manifiestan como un conjunto de primeros principios o verdades indemostrables y sin posibilidad de probar, por cuanto constituyen el máximo tribunal para descubrir la verdad, y otra muy distinta el "sentido común" balmesiano que nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón como su base o fundamento. Además, el alcance de su "instinto intelectual" es menor ya que actúa sobre la fuerza de otros criterios respecto al asenso de la verdad externa; ni puede confundirse con el "sentido común vulgar", ni con el "consentimiento universal" que, por falta de precisión conceptual, puede dar lugar a relaciones mutuas.

En este camino de avance del conocimiento sobre parcelas de realidad humana, nos hemos centrado en uno de los aspectos más

importantes de su pensamiento filosófico: se trata del problema gnoseológico en cuanto actividad específicamente humana.

Si el hombre puede alcanzar la verdad y el bien -piensa Balmes-, se despejarían las olas de escepticismo e incertidumbre que embargaban a amplios sectores de la sociedad de su época, y nos permitirían avanzar en la verdadera ciencia. Así, el estudio de la certeza se convertirá en el dato fundamental para construir la auténtica teoría del conocimiento, y le situará en el contexto de la filosofía moderna al dar prioridad al problema gnoseológico sobre el ontológico. En este contexto, Balmes analizará el racionalismo cartesiano y el sensualismo de Condillac para acusarles de incapacidad y unilateralidad, además de arruinar las ideas morales y el conocimiento de Dios. De igual modo, criticará también ciertos aspectos del sistema kantiano por su apriorismo y su subordinación del "fenómeno" llegando incluso a paralelismos forzados con la doctrina escolástica; aunque sí coincide con él en sus críticas a los sistemas anteriores.

En cuanto a la solución positiva de Balmes sobre el problema epistemológico, ha quedado comprobada la posibilidad de acceso a la verdad por parte del hombre a través de los distintos criterios de certeza, es decir, el de la conciencia, el de la evidencia y el del sentido común. Todos ellos son necesarios e imprescindibles, pero a la vez insuficientes tomados aisladamente, como fuentes de nuestro conocimiento; por lo que se constata que sin armonía ni colaboración no existe verdad completa. Pero como las verdades son de diferentes clases se requiere poner en juego todas las facultades humanas pues cada una tiene un objeto que alcanzar y un oficio que ejercer, lo que constituye un bien para el hombre y le da una capacidad para alcanzar la verdad. Ello exige el ejercicio armónico de las diversas facultades, manifestado en la unidad de conciencia; y es precisamente en esa idea de

armonía donde se puede encontrar el ideal del hombre, el hombre perfecto, logrando así dar una salida airoso al problema epistemológico.

Así, pues, pensamos haber demostrado en esta segunda parte, cómo Balmes abandona el racionalismo, sin renegar de la razón; no para pasarse a un irracionalismo o por otros prejuicios de cariz tradicionalista, sino para salvar lo que -a su juicio-, constituye la razón filosófica, la capacidad de ejercer el sentido crítico sin renunciar al derecho de pensar por sí. Ello supone una aportación original en la teoría del conocimiento, no sólo en lo que afecta a la superación del racionalismo cartesiano sino también por tratar de encontrar el verdadero enclave a la razón, de forma que no contradiga el sentido común, y, por tanto, no se halle en contradicción con la humanidad. Así, podemos confirmar que la verdadera intención epistemológica de Balmes no es por simple razón especulativa, de conocer por conocer. El profundo deseo de verdad, objeto de sus principales obras filosóficas, solamente encuentra su justificación por su relación con todas las facultades del hombre, es decir, solamente podemos entender la doctrina epistemológica de Balmes por su referencia al hombre completo y, por tanto, desde una perspectiva antropológica.

En la tercera parte de nuestro trabajo, hemos puesto de manifiesto cómo Balmes se decanta no sólo por la elucubración estrictamente filosófica, sino también por el problema social. Mediante el compromiso serio con la sociedad reivindicará la vida social del hombre como ingrediente esencial para una mayor realización humana.

En este sentido, hemos puesto de manifiesto cómo pasa a primer plano -para nuestro autor- la preocupación social, ya que la

sociedad se halla en crisis y consecuentemente se han alterado los esquemas que regían la existencia del hombre. En sus escritos, hemos podido ver los principios de una sociología fundamental, pues como pensador social ya esbozada el concepto de una nueva ciencia -la "Ciencia Social"- con las investigaciones necesarias para formar el concepto del verdadero estado social de un pueblo y sus esquemas de aplicación. De este modo, hemos realizado un breve análisis comparativo entre Balmes y Comte señalando las directrices que inspiraron a ambos, por vía de reacción, la nueva ciencia del lo social, tanto en lo referente al "instinto social" comtiano como al "instinto intelectual" balmesiano.

Además, si queremos llegar al fondo de la cuestión, a la verdadera "realidad social", y no quedarnos en la periferia, como manifestaba con frecuencia el propio Balmes, se puede decir que solamente habrá perfección de la sociedad cuando haya un equilibrio entre el desarrollo espiritual y material del hombre. Serán, pues, razones de índole moral y de índole económica las auténticas razones para apreciar el verdadero progreso o decadencia de una sociedad, si tenemos en cuenta la explicación de Balmes sobre el concepto de civilización en su norma programática.

Por otra parte, hemos resaltado que nuestro autor quiere llegar al fondo de las cosas, a lo profundo de la sociedad buscando el sentido que deba conferirse a los datos, pero a través de una metodología basada en la investigación empírica que sea útil y práctica, aplicable y realizable, para lo cual es necesario que haya una comprensión histórica del sistema social o político. Hoy no se concibe un hecho social al margen del contexto histórico que lo condiciona esencialmente y, a pesar del atraso en que se hallaba la propia filosofía de la historia, esta concepción

unitaria de las ciencias histórico-sociales se hallaría más conforme con la actual historiografía de la ciencia.

En este contexto, hemos mostrado cómo en el pensamiento de Balmes hay una relación muy íntima entre el individuo y la sociedad, de modo que la concepción del universo y de la sociedad depende de la idea de hombre, y éste no es comprensible ni puede realizarse aislado de su función social.

El hombre es ante todo individuo, y ello en la forma suprema de la persona, irrepetible y dueña de sí pero, al mismo tiempo, es constitutivamente social lo que apunta hacia la convivencia y cooperación y hace necesaria la vida social, para alcanzar los diversos logros culturales y de realización personal. Además, no se puede olvidar la íntima conexión entre las cuestiones económicas, políticas y sociales, por lo que un progreso económico nunca puede ser desgajado de la mejora social, sino que debe marchar en perfecta armonía tanto la vida política como la vida económica.

Asimismo, hemos realizado un estudio de las doctrinas sociológicas de su época que mayor influencia han tenido sobre el pensamiento social de Balmes, destacando la procedencia tomista en las líneas fundamentales de su sistema sociológico. De igual modo, hemos mostrado su posición, tanto respecto a ciertas coincidencias como seguras discrepancias frente a los ideólogos de la Restauración, llamados también tradicionalistas o ultramontanos, como frente a los teóricos franceses de la filosofía política del siglo XVIII: Montesquieu y Rousseau, o las doctrinas socialistas de Fourier, Robert Owen y Tomás Moro. Pero fundamentalmente han sido el liberalismo de Lamennais y la interpretación histórico-cultural de Guizot los que servirán de acicate al pensador catalán para asumir su propia concepción de cultura y civilización, su afición por los estudios sociales y su comprensión de las sociedades en función de sus propias necesidades.

Este profundo interés por las cuestiones sociales ha llevado a detenernos en su análisis sobre el campo propio de lo social a través de una especie de programa de sociología, que comienza por determinar el sentido y alcance de la ciencia social y los aspectos que ofrece la sociedad. Así, se concibe la sociedad como una superestructura compleja que se halla integrada de diversos órdenes parciales: material, intelectual, moral, social; etc, destacando el orden de las ideas y de los hechos sociales como los dos órdenes sociales más importantes para transformar las estructuras de la sociedad.

De lo dicho podemos afirmar que, si bien no se encuentran -en el pensador vicense-, análisis directos y sistematizados sobre la influencia de las ideas y su eficacia social, sí podemos hablar de ciertos atisbos o presupuestos para encarar el problema de sus relaciones y su posterior sistematización. Porque, si Balmes concede gran importancia a la influencia de las ideas, también sabe que éstas no poseen por sí mismas eficacia social alguna si no se encarnan en la vida social, y no cristalizan en instituciones fuertes que las hagan operativas y eficaces tanto para el progreso técnico y científico como para orientarnos en la vida social.

Así, hemos tratado de profundizar en el verdadero significado del orden social y de sus partes integrantes: el orden moral, atendiendo a los resultados producidos y las distintas consecuencias en la sociedad; el orden material, atendiendo a la importancia de la situación económica para el desarrollo de los pueblos y descubriendo su función social (para mantener dicho orden, Balmes exige la defensa de la propiedad y su origen, el trabajo; pidiendo el límite correspondiente conforme a los principios del bien común); y, el orden intelectual, pues sólo habrá civilización (en cuanto es, en parte, progreso intelectual) si hay una

difusión apreciable de los conocimientos, y esto sólo se logra con la instrucción y la educación.

En la cuarta parte de nuestro trabajo de investigación, hemos analizado el concepto de civilización y la problemática de la clase obrera, con el fin de mostrar cuál es la idea de hombre que subyace en su pensamiento sociológico, tanto en su relación con la sociedad en su concepción global, como en lo que afecta a su entorno laboral y a sus condiciones de trabajo.

En cuanto al primer aspecto, hemos señalado la concepción balmesiana de civilización, no en disquisiciones abstractas, sino en la vida y en sus valores actuantes a través de la historia. Así, si se mira la civilización como perfección de la sociedad, y ésta mira a la persona, no como individuo aislado, sino como miembro de la sociedad, podemos concluir que el origen y el fin de las organizaciones sociales es la persona, como centro y norma reguladora de la perfección de la sociedad. Por esto, dicha perfección siempre irá referida al mayor número posible que ha de participar de la mayor instrucción, moralidad y bienestar material, en cuanto el individuo es el primer elemento de civilización.

En este contexto, hemos analizado las fuertes críticas de nuestro autor sobre la absorción del individuo por la sociedad antigua, como por su consideración de instrumento útil a la sociedad, y su defensa del catolicismo como el principal valedor de su respeto y dignidad por el mero título de ser hombre. Esta defensa se extenderá a los demás elementos principales de la civilización: la familia, como primera sociedad indispensable para la conservación del género humano, fundada en la misma naturaleza y, por tanto, con prioridad a la sociedad civil y al Estado; el poder civil, como garante del orden y de la justicia, haciendo, a

veces, una síntesis tomista sobre el origen de la sociedad y del poder civil, buscando la sociedad libre, organizada de manera natural para integrar las aspiraciones del hombre libre y poder perfeccionarle en todos los aspectos; el Estado, que no es un fin en sí, sino tan sólo una forma de expresión de la sociedad con dependencia absoluta del cumplimiento de su misión, encaminada al bien de todos como expresión del poder social.

Pero, tal vez, lo que resulta más importante destacar aquí es, al igual que la necesidad de una armonía de criterios epistemológicos analizado anteriormente, la conjunción armónica de los tres elementos de civilización: factores intelectuales, morales y materiales, como paradigma de sociedad perfecta; de modo que el avance de uno sólo de estos factores puede resultar incluso perjudicial para el progreso de la sociedad, si se toman por separado cada uno de ellos. La cultura plena debe abarcar todas las esferas particulares, por lo que inteligencia, moralidad y bienestar material en el más alto grado, generalizados y combinados entre sí, constituyen el tipo ideal de civilización. Así, no podemos hablar de perfección de la sociedad de manera abstracta, si no va acompañada de un progreso efectivo en las personas que la integran, es decir, en la correspondiente correlación en la perfección del hombre.

Esta misma vía de armonía y conciliación será necesaria también para entender la vida política, pues si a ella debe subordinarse la economía, proporcionando los medios necesarios para las mejores decisiones del político, a su vez, la cuestión política debe hallarse en armonía con los intereses de la sociedad (el intento de Balmes por superar las ideologías del carlismo y el liberalismo a través del ya mencionado casamiento real, lo ponen de manifiesto). Además, sin un principio normativo de carácter moral que sirva de guía y orientación a la actividad política,

como instrumento para lograr el ideal de progreso y humanismo, no podríamos hablar de progreso ni de perfectividad humana y social.

En cuanto al segundo aspecto referido al problema obrero, hemos constatado la visión clarividente de Balmes al darse cuenta de la gran trascendencia y de la extremada dificultad que traen consigo los problemas laborales. De ahí, la profunda necesidad de que se produzcan una serie de cambios esenciales en la sociedad, no de manera brusca, sino gradual, si se quiere evitar la revolución general por parte de la clase proletaria.

Ahora bien, la raíz profunda del problema -para el pensador vicense- se halla en las grandes desigualdades sociales en la estructura de clases, pues la revolución industrial suele traer consigo la supresión de la mano de obra, y el antagonismo entre las clases se acentúa a niveles difícilmente soportables. Ello es debido principalmente a la injusta distribución de las riquezas materiales y al egoísmo del hombre que sólo atiende al simple enriquecimiento personal a expensas del trabajador, cuya plusvalía contribuye a hacerle más poderoso.

Pero la causa de esa injusta distribución no viene dada por ser desigual, ya que las desigualdades son necesarias y beneficiosas a la sociedad, sino por no ser conforme a la ley natural que es la que da el sello de lo justo ó injusto a la acción. Así, será injusta, si viene realizada por el hombre mediante el fraude o la fuerza, las leyes positivas no racionales o disconformes con la ley natural, en beneficio de unos y en daño de otros, haciendo imposible la contribución al bien común, al cual se ordenan las cosas según la razón y la naturaleza del hombre.

Ello no significa que sea la única causa del problema social, aunque sí de la mayor importancia, pues repercute en todo el

orden social y en todos los demás bienes humanos que dependen de los materiales. Tampoco implica atribuir dicha injusticia a la insuficiencia de riqueza producida condenando, por ello, a la miseria a las clases pobres, pues siempre quedan posibilidades productoras sin aprovechar totalmente. No se trata de abundancia o escasez, o de problemas entre ricos y pobres, sino de justicia o injusticia en la distribución, es decir, el problema reside en la naturaleza de las "relaciones entre el capital y el trabajo". Para evitar dicha injusticia se requiere alterar o modificar las relaciones "en beneficio del trabajador en general"; como declarará el propio Balmes, y confirmará después el pensamiento social de la Iglesia.

En su pensamiento sociológico, aún cuando no haya clara distinción entre los conceptos de estamento y clase, sí podemos hablar de distintas clases: nobleza, clase media y proletaria, presuponiendo ya la oposición de intereses entre propietarios y trabajadores. Se pide, además, la creación de instituciones sociales intermedias -como las asociaciones de trabajadores, indispensables para el progreso social- como la aceptación del principio de la caridad, haciendo partícipes de sus bienes los ricos a los pobres.

En este contexto, nos parece claro y atinado el análisis balmesiano acerca de la injusticia social y plenamente vigente su teoría sobre la sincronización entre el nivel tecnológico y el desarrollo moral ya que la riqueza no es la única causa de bienestar social y de calidad de vida.

En cuanto a las soluciones balmesianas propuestas a los problemas sociales no podemos olvidar que nos hallamos en los comienzos de la ciencia económica y que la prudencia aconseja mantenerse en el marco de las ideas básicas. Así, se critican unas como inefica

ces: el interés privado, la fuerza pública, la cuestión política y la colonización; y se mantienen otras como básicas y de aplicación múltiple: como la ley de la caridad, el salario familiar constante y suficiente, las asociaciones en los trabajadores para el socorro mutuo y la disminución de jornales, las Cajas de Ahorros para el socorro obrero, y el Tribunal de paz para dirimir los conflictos sociales de forma amistosa como los tribunales mixtos o de conciliación, pero sin carácter vinculante para las partes, ni coacción para quienes no se sometan a sus fallos.

De los estudios realizados podemos deducir que estas grandes desigualdades y la injusta distribución de las riquezas sólo tienen un denominador común o idea matriz sobre la cual gira toda su preocupación, es la referencia al hombre, a su bienestar y felicidad. De ahí, su crítica al papel impersonal del hombre en la civilización industrial, y a la escuela materialista que no ha visto en los hombres otra cosa que máquinas que conviene manejar del modo más útil, oponiéndose a cualquier progreso material si ello conlleva un egoísmo social en las relaciones laborales, la esclavitud de la clase obrera y, por tanto, la reducción del hombre a una serie de relaciones sociales.

Pero si queremos profundizar aún más en la antropología balme-siana no podemos dejar de lado el conocimiento de su proyección educativa, pues siempre existe una idea de hombre latente en toda doctrina pedagógica. Precisamente, en nuestro autor, la educación constituye el gran recurso para fomentar el progreso material y moral de la humanidad, y la renovación social; para que el individuo pueda cultivar el sentido crítico, el nivel científico, la capacidad profesional, el sentido social y tantas otras cualidades que ayudan a la formación del hombre integral. Ello implica que la educación de un solo aspecto de la vida es producir una anormal deformación, con el consiguiente desequilibrio en las

mismas facultades del hombre, lo que incluye la plena actividad, tanto espiritual como intelectual, del sentimiento y de la voluntad y con responsabilidad trascendente enmarcada en la vida de la persona humana.

Si atendemos a sus principales obras pedagógicas podemos observar cómo en El Criterio se proponen un conjunto de reglas, principios y observaciones para aprender a pensar bien empleando los medios adecuados que nos conduzcan al conocimiento de la verdad, intentando abarcar al hombre entero y poniendo en juego todas sus facultades y fuerzas.

Entre las variables de inspiración encontramos en sus primeros escritos la "Escuela tradicionalista francesa", donde se hacen patentes las huellas de De Bonald, con cierta actitud despectiva hacia la ciencia y la filosofía, para posteriormente, ir reconociendo su valor dentro de ciertos límites.

No obstante, será la doctrina del "sentido común" el pilar fundamental de inspiración de su principal obra pedagógica sirviendo de guía intuitiva tanto en el comportamiento, como en la vida de negocios, o en el trato con los demás; por lo que el buen juicio o recto pensar son el mejor patrimonio para el entendimiento práctico. Se ha pasado, pues, de una preocupación por saber en qué consiste el pensar bien, es decir, por el conocimiento de la verdad, al interés por encontrar una verdad eficaz y no abstracta; y así, el recto pensar o pensar bien debe desembocar en obrar bien o vivir bien haciendo referencia al hombre integral propuesto en El Criterio.

En este contexto, hemos puesto de manifiesto la preocupación balmesiana por la "Instrucción Primaria", y la gran intuición de psicología evolutiva, al enseñar que el hombre se resiente toda

la vida de las impresiones recibidas en la primera infancia, pues el niño, incluso inconscientemente, tiende a la identificación de las personas mayores que sobre él ejercen alguna autoridad. De aquí se desprende la preocupación por la educación religiosa como queda reflejada en La religión al alcance de los niños, aportando argumentos a favor de la religión cristiana y en contra de todas las sectas separadas de la iglesia romana, anteponiendo la formación religiosa y moral a cualquier tipo de educación religiosa.

Por otra parte, también ha quedado patente su preocupación por la centralización universitaria y la libertad de enseñanza en sus críticas al "Nuevo Plan de Estudios" de 1845. Pero si un desmesurado centralismo supone una burocratización excesiva con el consiguiente favoritismo y parcialidad para el resto de universidades de provincia, lo que verdaderamente le preocupaba eran las tendencias políticas con miras hostiles a la religión. Ciertamente la tendencia centralizadora tuvo efectos beneficiosos para acabar con el resto de arbitrariedad y privilegios, pero la presencia del poder político en la enseñanza invadiendo todos sus rincones, también supone matar la libre iniciativa de profesores y alumnos. Por esto, Balmes polarizará sus críticas tanto hacia el intervencionismo estatal para la Universidad como en la distribución de materias y la desconexión entre la primaria y la secundaria con su falta de continuidad y globalidad en sus planteamientos. Ahora bien, sus quejas se refuerzan aún más en lo que afecta a la supresión de los estudios de filosofía moral y en lo concerniente a la situación y regulación de los centros privados, porque si educar íntegramente a la persona humana significa principalmente formarla en una disciplina moral, la religión se convierte en el asunto de más elevada importancia y trascendencia en la formación total del hombre, y ésta no puede darse si el hombre no se mira en su apertura trascendente.

Además, el problema educativo tiene en Balmes una nueva dimensión de compromiso social, que no se detiene sólo en el descubrimiento intelectual del individuo sino en la expansión y utilidad práctica y social, esto es, en la formación del sentido de la responsabilidad social, que repercuta en hacer una sociedad más próspera y de provecho útil para el individuo en el presente y en la vida futura.

En definitiva, podemos decir que nos hallamos ante un humanismo integral y solidario, no ofrecido a través de un estudio sintético de las diversas disciplinas, sino más bien de una filosofía del hombre en la que la existencia humana encuentra su justo significado en un orden y en una jerarquía axiológica.

Este ideal de hombre como meta de realización a lo largo del proceso educativo, es algo tan arraigado en el pensamiento balmesiano, que cualquier otro sistema filosófico que no se apoye en este valor supremo será tachado de incompleto y con peligro de degenerar en falso.

Por tanto, podemos afirmar un claro intento por parte de Balmes de fundamentar la educación en una concepción humana integral, como persona individual, que vive en sociedad y que necesita un compromiso en la transformación de su entorno social como exigencia ineludible para el logro de su perfecta realización. Para ello, deberá poner en juego una filosofía del hombre y unos valores ideales supremos que le servirán de guía instintiva en ese esfuerzo constante hacia un humanismo integral más pleno.

En este sentido, hemos de hablar de un humanismo de compromiso y de diálogo donde el hombre se define principalmente, no como un cogito ausente del mundo, producto de un pensamiento ahistórico, sino por la responsabilidad en su relación con los demás. Así

intenta superar las limitaciones humanas tanto por el afán de alcanzar la verdad como por el esfuerzo de elevar el nivel cultural de la sociedad y de la cultura que redundará necesariamente en un mayor desarrollo y perfeccionamiento de la vida del hombre, superando así la visión dicotómica y, por tanto, unilateral de la concepción balmesiana sobre la antropología moderna.

Por último, queremos contribuir a potenciar los estudios del pensamiento español a través del conocimiento de sus autores que -como Balmes- han estado abiertos y atentos al sentido de los cambios profundos producidos en su época para elevar el nivel cultural de la mayor parte de la gente, con una relevancia indiscutida en la formación y desarrollo de la Filosofía y de la Sociología en España.

BIBLIOGRAFIA.

A/. BIBLIOGRAFIA DE BALMES.

BALMES, Jaime. Obras Completas. Primera edición crítica ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S.I. -Igalada- (N. Poncell], 1925-1927. 33 vols.

BALMES, Jaime Obras Completas. Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C), Madrid, dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. Casanovas, S.I, que reproduce íntegramente, con el añadido de algunos pocos inéditos, la primera edición crítica reseñada anteriormente. Nosotros hemos seguido las siguientes ediciones resumidas en ocho tomos:

Tomo I. Biografía y Epistolario. 1ª edic., Madrid, 1948.

Tomo II. Filosofía Fundamental. 3ª edic., Madrid, 1980.

Tomo III. Filosofía Elemental y El Criterio. 1ª edic., Madrid, 1948.

Tomo IV. El protestantismo comparado con el catolicismo. 2ª edic., Madrid, 1967.

Tomo V. Estudios apologeticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña. 1ª edic., Madrid, 1949.

Tomo VI. Escritos políticos. 1ª edic., Madrid, 1950.

Tomo VII. Escritos políticos 2ª. 1ª edic., Madrid, 1950.

Tomo VIII. Biografías- Miscelánea-Primeros escritos-Poesías-Indices. 1ª edic., Madrid, 1950.

B/ BIBLIOGRAFIA SOBRE BALMES.

- ABELLAN, J.L. "La escuela catalana del "sentido común": Jaime Balmes", en Historia crítica del Pensamiento Español, Espasa-Calpe, Tomo IV, Madrid, 1984, pp. 346-367.
- ALESANCO REINARES, T. El instinto intelectual en el pensamiento de Balmes, Tesis doctoral, Salamanca, 1965.
- ALVAREZ Y MORAN, M. "Enseñanzas políticas de Balmes", Eclesiástica, Vol. XXVI, Valladolid, 1909, pp. 1-82.
- AMIGO, C. "Introducción a la psicología de Balmes", Verdad y Vida, 85, Madrid, 1964, pp. 94-117.
- ANGLES CERVELLO, M. Els criteris de veritat en Jaume Balmes, Tesis doctoral inédita, Univ. de Barcelona, 1990.
- ANONIMO. "El justo medio (sobre Balmes)", 7, Espíritu, Barcelona, 1958, pp. 98-100.
- ARBOLEYA MARTINEZ, M. Balmes, político, Librería de Eugenio Subirana, Barcelona, 1911.
- IBID. "Los orígenes de un movimiento social. Balmes precursor de Ketteler", Atlántida, Barcelona, 1912.
- ARGENTE, B. "Balmes ante el problema social", Rev. Intern de Sociología, 22-23, Barcelona, 1948, pp. 203-232.
- AUHOFFER, H. La sociología de Balmes, Rialp, Madrid, 1959.
- AZNAR ZUBIGARAY, M. El Pensamiento de Balmes en el mundo actual, Ayuntamiento de Vich, 1968.
- BLANCHE-RAFFIN, A. de Vida y juicio crítico de los escritos de Jaime Balmes, Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma y Compañía, Madrid, 1850.
- BATLLORI, M. "Balmes en la historia de la filosofía cristiana", Razón y Fe, CXXXIV, Madrid, 1946, pp. 281-295.
- IBID "Filosofía balmesiana y filosofía cervariense", Pensamiento, nº extr. III, Madrid, 1947, pp. 281-293.
- IBID Balmes y Casanovas, Balmes, Barcelona, 1959.
- IBID Balmes sempre més disputat que discutit, Ayuntamiento de Vich, 1986.

- BAU, J. Balmes en la problemática del siglo XIX, Discurso, Vich, 1967.
- BENITO Y DURAN, A. Alcance de la crisis escéptica de J. Balmes. Lección conmemorativa del centenario de la muerte de Balmes, Ciudad Real, 1949.
- BILBAO Y EGUIA, E de "Jaime Balmes y el pensamiento filosófico actual" en Estudios sobre Balmes, pp. 273-285.
- BONET, A. '¿Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña?', Rev. Intern. de Sociología, 22-23, Barcelona, 1948, pp. 233-283.
- BOYER, CH. 'De Balmes al Ecumenismo de hoy', Espíritu, 17, Barcelona, 1968, pp. 64-71.
- CANELLAS LOPEZ, A. 'Balmes, genial político del buen sentido', Rev. Universidad de Zaragoza, 3-4, 1954, pp. 3-51.
- CARRE, M^a D. Bibliografía Balmesiana, Dip. Prov. de Barcelona, Biblioteca Central. Catálogo de la Exposición Bibliográfica Balmesiana. I Centenario de la muerte de Jaime Balmes (1848-1948), Barcelona, 1948, 136 págs.
- CARRERAS ARTAU, T. Antecedentes y primores de EL Criterio de Balmes, Memoria de los actos en conmemoración del Centenario de El Criterio de Balmes (1843-1943), Ayuntamiento de Vich, Barcelona, 1943, pp. 65-91.
- IRIO "1943", ...
exa. 111, Mad. 11, ...
- IRIO "1943", ...
Intern. de Sociología, Barcelona, 1948, pp. 69-77
- CASADO, F. "¿Apriorismo como contenido intelectual en Balmes, reflejo de la 'memoria Dei' agustiniana?", Augustinus, XXV, Madrid, 1980, pp. 353-362.
- CASANOVAS, I. Apologética de Balmes, edic. Balmes, Barcelona, 1953.
- CORTE, M. DE "Le message de Balmes" en Actas I de Filosofía, Madrid, 1949, pp.137-155.
- CUESTA, S. 'Balmes, maestro de su tiempo y el nuestro' en Estudios sobre Balmes, Vich, 1972, pp. 151-271.
- CURA PELLICER, L. Sintaxipeya de Balmes, apologeta y político, Vich, 1959.

- DALMAU GRATACOS, F. Balmes filósofo. Discurso leído en Vich con motivo del centenario del nacimiento de Balmes, Opúsculos filosóficos, Ayuntamiento de Vich, 1959.
- DERISI, O.N. "Balmes, el filósofo del sentido común" en Actas I Congreso Intern. Filos. Madrid, 1949, pp. 341-348.
- DIAZ DIAZ, G. Y SANTOS ESCUDERO, C. "Balmes Urpia, Jaime" en Bibliografía Filosófica Hispánica (1901-1970), C.S.I.C., Instituto de Filosofía "Luis Vives", Depart. Filosofía Española, 1982, pp. 470-487.
- ELIAS DE TEJADA, F. "Balmes y la tradición política catalana", Comunicación en Actas I. XII, Congr. Intern. Filos. Barcelona, 1949, pp. 131-143.
- ENRIQUE Y TARANCON, V. Actualidad del magisterio de Balmes, Vich, 1971.
- ESPLUGAS, M. DE "Balmes visto desde sus posiciones erróneas", Criterion, 7, Barcelona, 1931, pp. 217-287.
- IBID "La vocación política de Balmes", Estudios franciscanos, 244 (130), pp. 33-48.
- FABREGAS RAMOS, M. La tolerancia y la libertad en los escritos de J. Balmes, Vich, Portavella, 1959.
- FELIU EGIDIO, V. Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la filosofía de la historia, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952.
- FLORI, M. "El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana", Pensamiento, III, nº extr. en el primer centenario de su muerte, Madrid, 1947, pp. 39-72.
- FONT Y PUIG, P. "La teoría del conocimiento en Balmes hinc et nunc". Conferencia conmemorativa de la muerte de Balmes en 1954, Anales de Vich sobre Balmes, 1955.
- FORMENT, E. "Balmes y la fundamentación de la metafísica", Espíritu, Núm. 89, VOL. XXXIII, Barcelona, 1984, pp. 27-52.
- IBID "Aportaciones más significativas de Jaime Balmes" en Espíritu, XL, Madrid, 1991, pp. 51-64.
- FRADERA, J.M. "El concepte de progrés i d'ordre social en Balmes" en Temes, 14 (816)-20(822), Barcelona, s.f.
- FRAGA, M. "Balmes, fundador de la Sociología positiva en España", en El pensamiento contemporáneo en España, Barcelona, 1981.

- GARCIA ESCUDERO, J. M^a Política Española y Política de Balmes, Cultura hispánica, Madrid, 1950.
- IBID Antología Política de Balmes, Vol. I y II, B.A.C., Madrid, 1981.
- GARCIA MARTINEZ, F "Balmes, filósofo. Su personalidad y significación", Pensamiento, III, Madrid, 1947, PP. 5-29.
- GARCIA DE LOS SANTOS, B Vida de Balmes, extracto y análisis de sus obras, Imprenta de la Sociedad de Operarios del mismo Arte, Madrid, 1848.
- IBID Pío IX. Balmes y la Revolución, Madrid, 1849, 34 pp.
- GARRIDO SALDAÑA, S La pedagogía de Balmes, (resumen tesis), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Barcelona, 1966.
- GONZALEZ ALVAREZ, A. "El concepto balmesiano de la metafísica", Congreso Intern. Filosofía, en Actas II, Madrid, 1949, pp. 801-815.
- GONZALEZ MORAL, I. "La cuestión social según Balmes", Razón y Fe, Madrid, 1943, 199 págs.
- GORROCHATEGUI AZCARATE, C "El pensamiento pedagógico de Balmes", Espíritu, 58, Barcelona, 1968, pp. 163-182.
- ITURRIOZ, J. "Balmes y Unamuno, sentido común y paradoja", Pensamiento, n^o extr. III, Madrid, 1947, pp. 295-314.
- IBID "Hombre, sociedad y civilización en Balmes", Rev. Intern. de Sociología, 22-23, Barcelona, 1948, pp. 141-163.
- JUAN DE DIOS MENDOZA, S. "Bibliografía de Balmes" en Analecta Sacra Tarraconensis, n. 33, 1960.
- JUBANNY, N. L'Esglesia i les diverses formes polítiques, Anotacions a l'opus de Pío IX de Jaume Balmes", Ajuntament de Vic, 1978.
- LARRAZ LOPEZ, J. Balmes y Donoso Cortés, Rialp, Madrid, 1965.
- IBID "Balmes, conciliador de las fuerzas antirrevolucionarias" en Estudios sobre Balmes, Vich, 1972, pp. 129-150.
- LEGAZ Y LACAMBRA, L. "La sociología política de Balmes", Rev. Intern. de Sociología, Barcelona, 1948; pp.79-88.
- LOPEZ ABELLAN, M^a T. "La crítica del kantismo en Balmes", Anales de Filosofía, Vol. III, Universidad de Murcia, 1985.

- IBID "La modernidad de la filosofía de Balmes: sentido común y praxis", Anuario filosófico: Universidad de Navarra, Vol. XIX, 1986, Nº 1, pp. 173-178.
- LOPEZ DE MUNIAIN, R. "Balmes, filósofo moderno", Verdad y Vida, 24, Madrid, 1948, pp. 485-512.
- LUGAN, A. "Balmes y la sociología moderna", en Actas del Congreso Intern. de Apologética, I, pp. 381-399.
- LUÑO PEÑA, E "El pensamiento social de Jaime Balmes". Conferencia, Imprenta Portavella, Vich, 1945.
- LLUCH I MARTIN, E Balmes entre l'Economia i la Historia, Ayuntamiento de Vic, 1980.
- MANFREDI CANO, D. "Jaime Balmes", en Temas españoles, nº 133 (2ª edic), Publicaciones Españolas, madrid, 1959, pp. 2-29.
- IBID "Balmes de nuevo", Salmaticensis, 2 (1966), pp. 385-399.
- MENENDEZ PELAYO, M. "Dos palabras sobre el Centenario de Balmes", en Actas del Congreso Intern. de Apologética, Tomo I, Vich, 1911.
- MINGUIJON, A.S. "Balmes y la civilización europea", Rev. Intern. de Sociología, 22-23, Barcelona, 1948, pp. 165-199.
- MORENO MAGRO, P. El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes, Univ. Complutense, Madrid, 1985.
- MULET TRUBAT, B. "Reflexions sobre el pensament pedagógic de Jaume Balmes", Historia y Educación en España, IV Coloquio de Historia de la Educación, palma, 1986, pp. 217-225.
- MUÑOZ ALONSO, A. "La cuestión del principio y fundamentación en la filosofía de Balmes", Humanitas, 4, 1963, pp. 81-95.
- PALACIOS, E. "De Balmes a Husserl" en Actas III del Congreso Intern. de Filosofía, Madrid, 1949, pp. 821-832.
- PELEGRI Y TORNE, B. "Epistemología balmesiana", en Actas del Congreso Intern. de Apologética, Vich, 1910, pp. 109-164.
- PESQUERA LIZARDI, J. "Libertad humana y autoridad civil según Jaime Balmes" Estudios franciscanos, 300, Madrid, 1957, pp. 367-396.
- PLA Y DENIEL, E. L'obra d'en Balmes en la historia de la filosofía i en la filosofía de la historia, Vic, 1907.
- PORTUS, R. El poder civil en los escritos de Balmes, Atenas, Barcelona, 1963.

- PRIETO ESCUDERO, G. "Estratificación social en la España balmesiana", Rev. Intern. de Sociología, 111-112, barcelona, 1970, pp. 21-38.
- IBID "Balmes o la prioridad de lo sociorreligioso sobre lo político económico", Estudios políticos, nº 182, Madrid, 1972, pp. 159-177.
- IBID "Balmes, sociología y política", Rev. Estudios Políticos, 194, Madrid, 1974, pp. 107-124.
- IBID Balmes: pensamiento y biografías de las grandes personalidades coetáneas, C.S.I.C., Instituto de Sociología "J. Balmes", Madrid, 1984.
- RAMOS, A. Textos pedagógicos hispano-americanos, Narcea, Madrid, 1974.
(Cuad. A. Galino).
- RIERA, C. "Importancia de Balmes como filósofo", Pensamiento, III, Madrid, 1947, pp. 31-38.
- RIVERA DE VENTURA, E. "Instancias actuales balmesianas", Agustinus, XI, Madrid, 1966, pp. 63-72.
- ROBLES PIQUER, C. El sentido de la "Civilización" en Jaime Balmes, Vich, 1976.
- ROCA BLANCO, D. "Superación balmesiana de los principios gnoseológicos cartesianos", Espíritu, 101, Barcelona, 1990.
- RODRIGUEZ CASADO, V. "Marx y Balmes ante la lucha de clases", Nuestro Tiempo, Vol. XXV, Madrid, 1966, pp. 249-259.
- RODRIGUEZ DE VALCARCEL, A. Balmes, hombre y político de la armonía, Vich, 1972.
- ROIG GIRONELLA, J. "Interés y actualidad de las ideas pedagógicas de Jaime Balmes", Rev. Calasancia, nº 8, Madrid, 1956, pp. 397-418.
- IBID Lo eterno de Balmes, Vich, Portavella, 1959.
- IBID "Jaime Balmes" en Grande Antología Filosófica, Marzorati, Milano, 1966, pp. 1-41.
- IBID Balmes filósofo, ed. Balmes, Barcelona, 1969.
- IBID "Dos filósofos del 'hombre entero': Balmes y Sciacca", Giornale di Metafisica, Génova, 31, 1976, pp. 659-671.

- ROQUER VILARRASA, R. El sentido común en "El Criterio" de Balmes, Ayuntamiento de Vich, 1943.
- RUBI B. DE "Escepticismo objetivo de J. Balmes", Pensamiento, nº 13, Madrid, 1948, vol 4, pp. 5-22.
- RUIZ DEL CASTILLO, C. "El buen sentido en la filosofía y en la política de Balmes" en Estudios sobre Balmes, Vich, 1972, pp. 97-128.
- RUIZ-GIMENEZ CORTES, J. Balmes y el sentido de la libertad, Vich, 1961.
- SARANYANA, J.I. "Jaime Balmes (1810-1848) y el Catolicismo liberal", Espíritu, nº 94, Barcelona, 1986.
- SEGARRA, F. "Balmes y Kant", Actas del Congreso Intern. de Apologetica, II, (1916), pp. 181-199.
- SEGARRA, F Y DE CASTELLARNAU, F. "Encrucijada J. Balmes (1810-1848), C. Marx (1808-1883)", Prefacio, Cristiandad, Barcelona, 1957.
- SERRANO SUÑER, R. "Balmes, filósofo del buen sentido", Discurso, Vich, 9 de julio de 1950.
- SOLAGUREN, C. "Técnica balmesiana en la investigación filosófica", Verdad y Vida, nº 71, Madrid, 1960, pp. 453-494.
- IBID "Introducción a la metodología filosófica de Balmes", Verdad y Vida, 72, Madrid, 1960, pp. 629-648.
- SOLANA, M "Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia", Pensamiento, III, Madrid, 1947, pp. 73-108.
- TAPIA, T. "Filosofía fundamental, por D. Jaime Balmes, presbítero.- Obra publicada en España en 1846.- Barcelona". Boletín Rev. de la Universidad de Madrid, t. I, (1869), pp. 540-550 y 596-629.
- TIERNO GALVAN, E. ¿Qué es "El Criterio"?, Conferencia conmemorativa de la muerte de Balmes, Ayuntamiento de Vich, 1975.
- UDINA MARTORELL, S. Un modelo balmesiano para la hora política del país, Ayuntamiento de Vich, 1975.
- URMENETA, F. Principios de Filosofía de la Historia (A la luz del pensamiento de Balmes), Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1952.
- IBID "Luis Vives, como precursor de Suárez y Balmes", en Nuevos Ensayos de Crítica Filosófica, Imp. Elzeviriana y Lib. Camí, Barcelona, 1953, pp. 65-75.

- VALVERDE, C. "Los católicos y la cultura española: Juan Donoso Cortés y Jaime Balmes", en Historia de la Iglesia en España, V: La Iglesia en la España Contemporánea (1808-1975), dirigido por Vicente Cárcel Ortí, B.A.C., Madrid, MCMLXXIX, pp. 507-615.
- VARELA SUANCES, J. Jaime Balmes. Política y Constitución, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.
- VILLEGAS, C. "La filosofía moral de Balmes", Pensamiento, III, Madrid, 1947, pp. 253-268.
- IBID "La pedagogía social de Balmes", Rev. Intern. de Sociología, 22-23, Barcelona, 1948, pp. 243-372.
- WINOWSKA, M. "Balmes, frente a los tiempos modernos", Congreso Intern. de Filosofía de Barcelona, en Actas III, Madrid, 1949, pp. 517-532.
- ZARAGÜETA BENGOCHEA, J. "Balmes doctor humano", Congreso Intern. Filosofía, Actas III, Madrid, 1949, pp. 559-583.
- ZARAGÜETA BENGOCHEA, J Y OTROS Balmes, filósofo, social, apologista y político, C.S.I.C., Instituto "Balmes" de Sociología, Madrid, 1945.

C/ BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ABAD DE SANTILLAN, D. Contribución a la historia del Movimiento Obrero Español. Ed. Cajica, México, 1962.
- ABELLAN, J.L. Historia crítica del Pensamiento Español. Espasa-Calpe, 5 vols., Madrid, (1979-1991).
- IBID "El futuro de la cultura española", en LINZ, J. y otros España: un presente para el futuro (vol. I. La Sociedad), Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1984.
- IBID "Congreso de historiadores de la Filosofía Española", Sistema, 26, I.T.S. Septiembre 1978.
- ABELLAN, J.L. Y MARTINEZ GOMEZ, L. El pensamiento español. De Séneca a Zubiri. UNED, Madrid, 1977.
- AGUIRRE OSA, J.F. El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX. Eunsu, Pamplona, 1986.
- ALSINA ROCA, J.Mª. El tradicionalismo filosófico en España. PPU, Barcelona, 1985.
- AROSTEGUI, A. Historia de la Filosofía occidental. Marsiega, Madrid, 1978.
- AYALA, F. Tratado de Sociología. Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- BALCELLS, A. Historia contemporánea de Cataluña. Ed. Edhasa, Barcelona, 1983.
- IBID Els moviments socials a Catalunya 2ª ed, La Magrana, Barcelona, 1978.
- BATLLORI, M. Enciclopedia catalana bajo la dirección de Carbonell, J. Barcelona, 1971. vol. III.
- BERRIO, J. El pensament filosòfic català. Bruquera, Barcelona, 1966.
- BRAUDEL, F. Las civilizaciones actuales. Ténos, 1983, Madrid.
- BUBER, M. ¿Qué es el hombre?, F.C.E, Décima reimp, Madrid, 1979.
- CANALS VIDAL, F. El elemento romántico en la génesis del catolicismo liberal (Resumen de Tesis), Univ. de Barcelona, 1956.
- CANOVAS SANCHEZ, F. El partido moderado, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

- CAPO I GIOL Diccionario de las Ciencias de la Societat als països Catalans (Segles XVIII-XX), Cultura Catalana Contemporànea, VII, edic. 62, Barcelona, 1979.
- CARCEL ORTI, V. "Estado del clero y del pueblo", cit. por Flicte-Martin: Historia de la Iglesia, vol. XXIII, p. 589.
- CARR, R. "España 1808-1839", Oxford, 1966 en SAÑA, H. España sin equilibrio, Sala, Madrid, 1975.
- CARRERAS ARTAU, T. "Aportaciones hispanas al curso general de filosofía " en ACTAS I, XII, Congreso internacional de Filosofía, Barcelona, 1949.
- CASANOVAS, I. La cultura catalana del segle XVIII, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1932.
- CASSIRER, E. Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. F.C.E., México, 1977.
- CEREZO GALAN, P. "Razón vital y liberalismo en Ortega". Revista de Occidente, nº 120, Madrid, Mayo 1991.
- COMELLAS Y CLUET, A. Introducción a la Filosofía, Imprenta de la Viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona, 1883.
- CONCILIO VATICANO II. Constitución "Gaudium et Spes", sobre la Iglesia en el mundo actual, nº 71, Razón y Fe, Madrid, 1967.
- CONDE DE TORENO (D. José Queipo de Llano), Historia del Levantamiento, guerra y revolución de España, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid, 1953.
- COPLESTON, F. Historia de la Filosofía, vol IX, Ariel, Barcelona, 1980.
- CORETH, E. ¿Qué es el hombre?, Herder, Barcelona, 1980.
- CROIZIER. Hacia un porvenir mejor, Ed. Eugenio Subirana, Barcelona, 1936. (trad, prólogo y notas de M. Arboleya Martínez)
- CUENCA TORIBIO, J. M^a. Iglesia y burguesía en la España liberal, ed. Regazo, Madrid, 1979.
- IBID. Relaciones Iglesia-Estado en la España Contemporánea, (1833-1985), Alhambra, Madrid, 1986.
- CHOZA, J Y VICENTE ARREGUI, J. de. "La antropología filosófica en España", en Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Salamanca, 1986.

- DAHRENDORF, R. Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. Rialp, 3ª ed., Madrid, 1974.
- DIARIO DE SESIONES DE LAS CORTES (D.S.C.). Sesiones de 31 de marzo de 1821; 18 a 22 de mayo de 1821; 3 al 12 de abril de 1822, cit. por Revuelta, Op. cit., p. 40.
- DIEZ DEL CORRAL, L. El liberalismo Doctrinario, Instituto de Estudios Políticos, 3ª ed, Madrid, 1973.
- FEU, L. Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana, Real Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1985.
- FIGUEROA Y TORRES, A. Conde de Romanones "Un drama político, Isabel II y Olozaba" en Obras Completas, T.II, Plus-Ultra, Madrid, 1941.
- FLICHTE-MARTIN Historia de la Iglesia, vol 23 y 24. Edicep, Valencia, 1975.
- FONTANA LAZARO, J. La crisis del Antiguo Régimen (1808-1833), Crítica, Barcelona, 1983.
- FRAILE, G. Historia de la Filosofía Española, B.A.C, vol. II, Madrid, 1972.
- FUENTE, V. de la Historia eclesiástica de España, 2ª ed., T. VI, Madrid, 1985.
- GIL NOVALES, A. "Repercusiones internacionales del Trienio Liberal", Cuadernos de Historia-16, Madrid, 1985.
- GONZALEZ, C. Historia de la Filosofía, Tomo IV, Ed. Agustín Jubera, Madrid, 1886.
- GONZALEZ CORDERO, F. El instinto intelectual, fuente de conocimiento, Madrid, Buenos Aires, 1956.
- GONZALEZ GARCIA, M. "La Escuela de Barcelona" en Naturaleza y Gracia, vol XXX, núm. 2, mayo-agosto, 1983. Salamanca, pp. 257-262.
- GUEVAERT, J. El problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica. Síqueme, Salamanca, 1980.
- GUIZOT, F. Histoire de la civilisation en Europe. Cinquième, Imp. J. Verdaguer, Barcelona, 1839, ed. Didier, París, 1842 (Alianza editorial, 3ª ed., Madrid, 1972).
- IBID De la Democracia en Francia, trad, int, y notas de D. NEGRO PAVON, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

- GUY, A. Los filósofos españoles de ayer y de hoy. Ed. Losada, Buenos Aires, 1966.
- IBID Historia de la Filosofía Española, Anthropos, Barcelona, 1985.
- HEREDIA SORIANO, A. Política docente y Filosofía oficial en la España del siglo XIX (1833-1868), I.C.E., Universidad de Salamanca, 1982.
- IBID "Existencia y consistencia de la filosofía española" en ABELLAN, J. L y otros ¿Existe una Filosofía Española?, Fundación fernando rielo, Sevilla, 1988, pp. 47-55.
- IBID La reforma filosófica en "La Época del Renacimiento" (1808-1874), vol. I de Historia de España, Menéndez Pidal, dirigida por Jover Zamora, J. M^a, Espasa-Calpe, T. XXXV, Madrid, 1989.
- I.C.T.I.N.E.U. Diccionari de las ciencias de la Societat als Països Catalans (segles XVIII-XX), Edic. 62, Barcelona, 1979.
- IRIBARREN, J. Ocho grandes mensajes, 12^a ed, B.A.C., Madrid, 1981.
- JASPERS, K. La filosofía desde el punto de vista de la existencia, F.C.E. México, 1953.
- JIMENEZ GARCIA, A. "Congreso de historiadores de la filosofía española", Sistema, 26, ITS, Septiembre, 1978.
- JIMENEZ MORENO, L. Hombre, Historia y Cultura, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.
- IBID "El humanismo ilustrado de Tierno Galván", Sistema, Univ. Complutense, 1986.
- IBID "El humanismo abierto de Alain Guy en sus filósofos españoles preferidos", I.C.E Univ. de Barcelona, 1989. Homenaje a Alain Guy. inédito.
- JUAN PABLO II. Mater et Magistra, nº 19 y 109 (15-mayo-1961).
- IBID Centesimus Annus. La problemática social hoy, ediciones paulinas, Madrid, 1991.
- KLIMKE, F. Historia de la Filosofía, Labor, 3^a ed, Barcelona, 1961.
- LAMENNAIS, F.R. La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil, Primera Parte, Imp. de Aparicio, Valladolid, 1826.
- IBID Paroles d'un croyant, Daubrée et Gailleex, París, 1835.

IBID L'Avenir, 14 de junio de 1831, cit. por CANALS VIDAL, F. Op. cit.

LEON XIII, Rerum Novarum (15 mayo 1891) e Inmortale Dei, 1885.

LONGARES ALONSO, J. Política y religión en Barcelona (1833-43), ed. Nacional, Madrid, 1976.

LLORENS I BARBA, X. Lecciones de Filosofía, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona, Imprenta Elzeviriana, T.II, Barcelona, 1920.

MARX, C. La revolución española, Genit, Madrid, 1929.

MARICHAL, C. La revolución liberal y los primeros partidos políticos en España 1834-1844, Cátedra, Madrid, 1980.

MENENDEZ PELAYO, M. Historia de los heterodoxos españoles, Obras Completas VI, 2ª edic, C.S.I.C, Madrid, 1963, Libro octavo, Cap. III.

MENENDEZ PIDAL, R. Historia de España, Espasa-Calpe, T. XXXIV y XXXV, Madrid, 1981.

MORA, A. "Filosofía catalana contemporánea" en Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca, 1988.

MOREAU DE JONNES, INFORME de Estadística de España, territorio, población, agricultura, minas, industria, comercio, navegación, colonias, hacienda, ejército, justicia e instrucción pública, trad. del francés por Pascual Mardoz e Ibáñez, Barcelona, 1935, cit. por Revuelta González, M: Política religiosa de los liberales en el siglo XIX, C.S.I.C, Madrid, 1973, p. 28.

MOREY, M. El hombre como argumento, Anthropos, Barcelona, 1987.

MOUNIER, E. El personalismo, edic. Eudeba, Buenos Aires, 1974.

NUÑEZ RUIZ, D. Introducción a la Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia de Draper, Alta Fulla "Mundo Científico", Barcelona, 1987.

IBID "La Historia del Pensamiento español y el problema de España" en ABELLAN, J.L. y otros ¿Existe una Filosofía Española?, Fundación Fernando Rielo, Sevilla, 1988.

PALACIO ATARD, V. Fin de la sociedad española del Antiguo Regimen, Rivadeneyra, Madrid, 1961.

IBID La España del siglo XIX (1808-1898), Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

- PARPAL Y MARQUES, C. Antecedentes de la escuela filosófica catalana del siglo XIX. Imp. Comas y Portavella, Barcelona, 1914.
- PEGUEROLES, J. "El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín: la memoria Dei", Pensamiento, vol. 29 (1973), Madrid, pp. 5-35.
- PEREZ GUTIERREZ, F. "Sobre el catolicismo liberal en España", Fe y Secularidad, Memoria 81-82, Madrid, pp. 85-94.
- PERICOT GARCIA, L. Historia de España. Océano, Barcelona, 1982, T. V.
- PORTUS, R. El poder civil en los escritos de Balmes. Barcelona, 1963.
- PUELLES BENITEZ, M. Educación e Ideología en la España contemporánea. (1767-1975), Labor, Barcelona, 1980.
- RAMONEDA, J. El sentido íntimo. Crítica del sentido común. Muchnik Editores, edic. 62, Barcelona, 1982.
- REVUELTA GONZALEZ, M. Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. C. S. I. C., Madrid, 1973.
- ROURA, J. Ramón Martí D'Eixalà i la Filosofia Catalana del segle XIX, Publicaciones de l'Abadia de Montserrat, 1980.
- ROURA I AULINAS, LL. "La evolución política en el Trienio Constitucional", Cuadernos de Historia 16, Madrid, 1985.
- RUBERT DE VENTOS, X. Filosofía y/o Política. Península, Barcelona, 1984.
- SAAVEDRA, L. El pensamiento sociológico español. Taurus, Madrid, 1991.
- SABINE, G. Historia de la teoría política. F.C.E., Madrid, Decimotercera reimp, 1983.
- SANCHEZ AGESTA Historia del constitucionalismo Español (1808-1936), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, 4ª reedic.
- SANZ DEL RIO, J. "Filosofía de la Humanidad", Revista mensual de Filosofía, Literatura y Ciencias de Sevilla, t. IV, (21-1-1873).
- SOLA CAÑIZARES, F. de Luchas sociales en Cataluña (1812-1934), Zero, Madrid, 1970.
- TIERNO GALVAN, E. Tradición y Modernismo. Taurus, Madrid, 1962.

- TORTELLA CASARES, G y otros "Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo" en TUÑÓN DE LARA, M: Historia de España, Labor, Barcelona, 1981.
- TREDECI, J. Breve curso de historia de la filosofía, 13 ed, barcelona, 1944.
- TUÑÓN DE LARA, M. Historia de España, vol VIII, Labor, Barcelona, 1983.
- UBIETO, A. REGLA, J.Y JOVER, J.Mª Introducción a la historia de España (1808-1843), Teide, Barcelona, 1963.
- URIGUEN, B. Origen y Evolución de la derecha española, C.S.I.C., Madrid, 1986.
- VALENTI FIOL, E. El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos, Ariel, Barcelona, 1973.
- VENTOSA AGUILAR, T. El sentido común en las obras filosóficas del P. Buffier, Oración inaugural del Curso Académico 1957-1958, Seminario Conciliar de barcelona, 1957.
- VICENS-VIVES, J. Los catalanes en el siglo XIX, Alianza, Madrid, 1986.
- IBID Historia de España y América, Social y económica, Vicens-Vives, vol. V, Barcelona, 1982, 4ª reedic.
- VIÑAO FRAGA, A. Política y educación en los orígenes de la España contemporánea, Siglo XXI Madrid, 1982.

ERRATAS EN LA TESIS:

"El pensamiento de Balmes: dimensiones antropológicas,
sociológicas y educativas"

Páginas	Donde dice:	Debe decir:
39 (al final hoja)	1938	1838
81 (medio hoja)	tiemmpo	tiempo
103 (medio hoja)	pormemorizadamente	pormenorizadamente
104 (8ª línea final)	con mayor seguridad a una aproximación mayor de	con mayor seguridad a una aproximación de
113 (12 línea final)	Renaixeça	Renaixença
131 (8ª línea arriba)	lánquida	lánguida
131 (7ª línea final)	sin con el ello	si con ello
135 (4ª línea arriba)	absorver	absorber
157 (3ª línea final)	España-Calpe	Espasa-Calpe
175 (3ª línea arriba)	conocimiento	conocimientos
178 (4ª línea arriba)	examinar que hay	examinar qué hay
182 (5ª línea arriba)	toule	toute
196 (8ª línea arriba)	referencias el citado	referencias al citado
203 (última línea)	notios	notions
288 (10ª línea arriba)	"fonómeno"	"fenómeno"
316 (nota 2ª)	España-Calpe	Espasa-Calpe
486 (mitad hoja)	caja de ahorro	caja de ahorros
551 (4ª línea final)	unitoria	unitaria
567 (4ª línea arriba)	por un lago	por un lado
578 (6ª línea arriba)	del cumplisión de	del cumplimiento de

FE' DE ERRATAS DE:
Jesús Veganzones Rueda
Fac. Filosofía